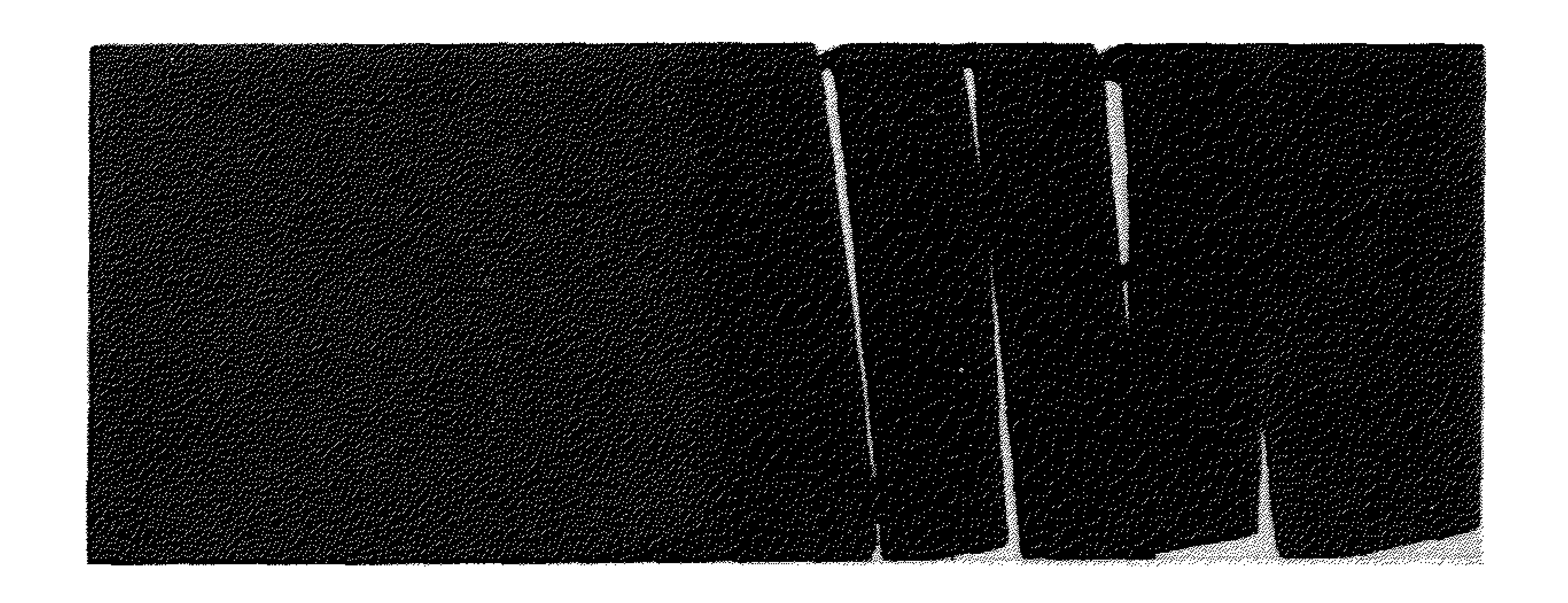
عبد الاله بلقزيز

في البدء كانت الثقافة

نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية



أفريقيا الشرق

في البدء كانت الثقافة

في البدء كانت الثقافة

نحو وعي عربي متجدد

بالمسألة الثقافية

المؤلف ـ عبد الاله بلقزيز
عنوان الكتاب
في البدء كانت الثقافة

رقم الإيداع القانوني 97 / 1929
ردمك ISBN. 9981-25-093-7

أفريقيا الشرق ـ المغرب
159 مكرر شارع يعقوب المنصور ـ الدار البيضاء
الهاتف 259504 - 259813 ـ فاكس 440080

أفريقيا الشرق ـ بيروت ـ لبنان
ص. ب. 3176 - 11

عبد الاله بلقزيز

في البدء كانت الثقافة

نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية

أفريقيا الشرق

إلى المهدي المنجرة

مقدمـــة

ليس ضـربا من المبـالغـة أن يقـول المرء إن **العـوامـل الثـقـافـيـة والحضـارية** أضحـت تمثل ، اليـوم ، واحـدة من أفـعل العـوامـل في بناء الأفكار والتـصـورات ، وفـي صـوغ المواقف وتـوجيـه وتكييـف السلوك السيـاسي للأفراد والجماعات والدول . يكفي أي واحـد منا أن يتأمل في مـا يجري إنتـاجه ، في الفتـرة الأخيـرة ، من نصـوص ومواقف ، وفي مـا يجري التعبير عنه من سياسـات على صعيد الكيان الوطني وعلى صعيد منظومـة العـلاقـات الدولـيـة . . . ، حـتى يقف ـ بالدليل الدامغ ـ على حـقيـقـة الدور الذي باتـت تضطلع بـه تلك العـوامل في عـالم اليـوم ، والأهـميـة الفـائقـة التي أصبحت تنطوي عليها في مضـمـار رهانات بناء المشروع الاجتمـاعي لأمـة مـا ، أو بناء مـوقعهـا في السـاحتين الإقليمية والدولية .

ففي غـمـرة التـراكم الحـداثوي المتـحقق ، في ميدان الاقـتـصـاد والسيـاسيـة والاجـتـمـاع والـفكر ، كـاد العقل المعـاصر ينسى بعضـا من الحـقـائق ، التي تعلو على التـجـاهل والمحـو ، والتـي ترقى إلى سـدة البـداهات : **إن البـشـرية ليـسـت ـ فـحـسـب ـ دولا وطنيـة ، وطبـقـات ، وتيـارات فكرية ، بـل هي ـ قـبل هذا كله ـ أمم ، وثقـافـات ، وديانات ، ومحصـلات لتراكمات حضارية ما زالـت تفعـل في وعيها وفي لا وعـيها فـتكيِّفُـه نوعا من التكـييـف** . وربمـا كـان علـى هـذا العـقل المعاصـر أن ينتظر

زلزالا كونيا عنيفا ، بحجم ذاك الذي أطاح بالنظام الكوني للعلاقات الدولية الذي قام منذ نصف قرن ، حتى يقف على هذه الحقائق . وإذا كنا قد شهدنا - عقب ذلك الزلزال - بدايات تشكل خطاب جديد يعيد الاعتبار إلى دور تلك العوامل في تكوين النزاعات وتوجيهها ، وإذا كان كثيرون قد رأوا في أطروحة «هنتنغتون» حول «صراع الحضارات» تدشينا لذلك الخطاب ، فإن الأمانة تقتضي منا الاعتراف بأن غيره من المفكرين تنبه مبكرا لذلك ، وانصرف إلى تنبيه الرأي العام له ، وهذا هو حال مفكر عربي من المغرب هو د . **المهدي المنجرة** الذي قال في هذا الموضوع الشيء الكثير قبل أن ينتبه إلى ذلك «هنتنغتون» بأكثر من عقد من الزمن ! وإذا كان ذلك يصدق عليه في مجال دور الثقافي (والحضاري) في بناء التناقضات الدولية ، فهو يصدق - أيضا - على **محمد عبده ، وطه حسين ، وعبد الله العروي ، وياسين الحافظ** في مجال إدراك دور الثقافي في بناء المشروع الاجتماعي . ولعل المشكلة هي في أن الدعوة الفكرية لهؤلاء لم تجد كبير صدى في الوعي العربي المعاصر على الرغم من كل الاحترام الذي حظيت به مساهمتهم الفكرية الرائدة .

ونحن ، في هذا الكتاب الذي نضعه بين يدي القارئ ، نستأنف هذه الدعوة بتواضع شديد : **الدعوة إلى إعادة الاعتبار لأهمية الثقافة في عملية النهضة ، والدعوة إلى إدراك أهمية العامل الثقافي في بناء السياسات الوطنية العليا في الحقل الدولي** . ولما كانت موضوعات هذا الكتاب تتراوح بين بيان أهمية المسألة الثقافية ، وبيان استقلال الثقافي ووظائف المثقفين ، وتقديم مسح لأهم التحديات الراهنة التي تمتحن مستقبل الثقافة العربية والأمن الثقافي الراهن للمجتمع العربي ،

والدعوة إلى الثورة الثقافية سبيلا إلى النهضة ، فإن الخطاب فيه (في الكتاب) تراوح بين التحليل المعرفي والمقاربة السوسيو ـ ثقافية ، فكان ذلك سببا للتجاور التعايشي بين الموضوعية و«النفعية» ، بين الخطاب العلمي البارد والخطاب الإيديولوجي الحار . ورب معتقد يعتقد في هذا مفارقة وعي أو فصام نظر . وهذا الاعتقاد إنما هو محاكمة متسرعة لا تأخذ في الاعتبار وجوب التمييز المنهجي بين الحالات المختلفة لموضوع الكتاب ، وهو الثقافة : بين الثقافة من حيث هي نشاط ذهني مستقل نسبيا ، وبين الثقافة من حيث هي آلية من آليات صنع الأحداث والتاريخ . لهذا التنوع والتباين في الموضوع نعزو اختلاف المقاربة ، وليس إلى الوعي بالثقافة حصراً .

القسم الأول

في الثقافة والمثقف

الفصل الأول

نهاية الثقافي أم بدايته؟!

I ـــ في مركزية المسألة الثقافية

مرت فترة طويلة ـ عجفاء ـ في الحياة النظرية العربية قبل أن تبدأ في الأفق ملامح عودة للوعي بأهمية **المسألة الثقافية** في المشروعين الفكري والمجتمعي . أضاع الوعي العربي وقتا ثمينا في استهلاك بعض أوهامه ، وفي استنزاف طاقته النظرية في معارك دونكيشوطية ، خرج منها منهكا خائر القوى . بل كان عليه أن يتحمل الشعور الثقيل بأنه يعود إلى نقطة أشبه ما تكون بنقطة البداية ! وهو شعور محبط ، أو ـ في أقل الأحوال ـ غير قمين بتزويد الوعي بالحماسة والهمة اللازمتين لإطلاق طاقة الإبداع . اكتشف متأخرا أنه استصغر شأن الثقافة كثيرا ، ولم يطلب منها إلا القليل الذي لا يجزي ، وأنه انصرف عنها إلى غيرها متوسلا إياه أن يسد حاجته ، ويدرأها عنه . وفي زحمة انصرافه عنها ، عاين كيف تتآكل رهاناته ، وتتعرض للخواء ، وكيف يفرنقع التاريخ عنه ويعقد موعدا مع أمم وثقافات أخرى . ومع أنه كان يحتاج إلى صدمة تاريخية كبرى ، بحجم المهماز الذي أيقظه في القرن الماضي ، كي يستعيد القدرة على رؤية الأشياء بوضوح ، ومنها رؤية أسباب الإخفاق التاريخي ، ومكانة المسألة الثقافية في مشروع النهضة . . ، إلا

أنه لم يعش - في نظامه المعرفي كله - منعطفا نوعيا حاسما ينقله من عتبة التجاهل الكامل للمسألة الثقافية إلى حيث تتحول هذه إلى جوهر جديد في النظر والاختيار ، بل ما برح الوعي إياه يعيش على الأوهام والخيالات ذاتها ؛ وهو ما لا يغير من حقيقة أمره أن تصبح المسألة الثقافية موضع احتفال لدى بعض قليل من المثقفين العرب هو في عداد الاستثناء الذي لا يلغي القاعدة .

نشأ هذا التجاهل المثير للثقافة وللمسألة الثقافية عن اجتماع جملة من العوامل قد يكون من أهمها سقوط الوعي تحت وطأة الإغراء السحري الزائف للنزعتين **الاقتصادوية والسياسوية** ، وهما نزعتان استبدا بالفكر العربي في نصف القرن الأخير ودفَّعاه من دوره المعرفي التنويري المفترض ثمنا باهظا . والنزعتان المعنيتان كناية عن جنوح في الوعي إلى إيلاء العاملين الاقتصادي والسياسي مكانة راجحة في سلم الأوليات ، في مقام أول ، وعن انصراف تام إلى تقديم التفسير الاقتصادي والتفسير السياسي للاجتماع الوطني وحوادثه على سواه من التفسيرات ، وترجيح القيمة الوظيفية للفرضيات التي تأخذ في الحسبان مسائل الاقتصاد والسياسة بوصفها مفتاح فهم ظواهر ذلك الاجتماع ، والأدوات الناجعة للتعاطي مع أسئلة الممارسة ! .

دشنت الماركسية - في طبعتها العربية الرثة - هذا الهوس الاقتصادوي في الوعي العربي الحديث والمعاصر ، وكرسته لفترة طويلة إلى حد لم يعد غيرها يقوى على مقاومة إغرائه . وهكذا بات التحليل الاقتصادي نموذجا يحتذى ومطلبا يسعى إليه ، وعُدَّ في باب «أصول الوعي» التي ليس يُستغنى عنها بحال . وإذا نحن أردنا تعيين مواطن الذهول عن المسألة الثقافية وأسباب الانصراف إلى ترتيل مبادئ النزعة

الاقتصادوية في الوعي العربي ، سنجد أنفسنا إزاء حالات مختلفة من التلبس الاقتصادوي أهمها إثنتان ، **الاختزال المادي للفكر ، والاختزال الاقتصادي - الطبقوي للمجتمع** :

اختصر **الاختزال الأول** القول إن الفكر إنما هو انعكاس للواقع المادي ، و - بالتالي - لاسبيل إلى تعيين الثقافي إلا بما هو جزء من علاقات الاجتماعي وتعبير عنه . لم يفتح هذا الاختزال إمكانية قراءة البنية الثقافية في استقلالها عن علاقات الإنتاج ، حتى وإن هو حاول أن يتجاوز التصور المادي الميكانيكي الذي أعدم دور الفكر في تغيير الواقع ، بل ظل **يحتجز النظام الثقافي في قفص العملية المادية الاقتصادوية** موكلا له مهمة واحدة وحيدة : **ترجمة تلك العملية ثقافيا!** ومن نسل هذا الانحراف الاقتصادي توالدت مقولات : «الثقافة الطبقية» ، و«الواقعية الاشتراكية» (في الأدب والفن) وكل تلك المقولات التي فهم منها أن الثقافة تالية على الاقتصاد والمجتمع ، لا محايثة لهما ، عملا بالمبدإ الفلسفي المادي الجدلي (الذي أصر عليه وبشر به انجلز أكثر من ماركس) الذي يقضي بأن المادة أسبق انطولوجيا من الوعي ، وأن الواقع هو ما يحدد الفكر وليس العكس . ومع أن الالتوسيرية العربية (ممثلة في المفكر الراحل مهدي عامل) ، والماركسية النقدية العربية في أواخر الستينات ومطالع السبعينات (ممثلة في الراحلين ياسين الحافظ وإلياس مرقص وفي وضاح شرارة) ، . والتاريخانية العربية (ممثلة في عبد الله العروي) . . . ، حاولت إنقاذ ماء وجه الخطاب المادي التاريخي بتحريره من هذه الميكانيكية الفلسفية المغلقة ، ميكانيكية المادية الجدلية ، إلا أن الماركسية العربية ظلت جامدة على أصولها الأولى قبل - الاجتهادية ، تجتر دروسها على نحو رتيب ! .

أما **الاختزال الثاني** ، فعبر عنه التشديد على القول إن العامل الاقتصادي هو العامل المحدِّد في البنية الاجتماعية ، وأن مسائل الإنتاج ، والتعارض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، والتناقضات الطبقية بين قوى العمل وقوى الرأسمال . . . ، هي ـ لذلك السبب ـ ما يستحق التفكير والتحليل ، ومادونها في مرتبة ثانوية . ولما كان التغيير ـ في هذه الخطاطة النظرية ـ هو ، بالتعريف ، تغيير علاقات الإنتاج المسيطرة ، ولما كانت القوى الاجتماعية المدعوة إلى إنجازه هي تلك التي يقع عليها الاستغلال الطبقي الرأسمالي (=المنتجون) ، فإن الثقافي مدعو إلى أن يكون مجرد **واجهة** في هذه العملية التي تبدأ من الاقتصاد وتنتهي إليه مارة بالسياسة ! .

ما يقال عن هذا الغلو الاقتصادي في الفكر (=الاقتصادوية) ، يقال عن الغلو السياسي (=السياسوية) : لقد كانت له نفس النتائج على صعيد وعي المسألة الثقافية (=التجاهل التام) ! تقوم النزعة السياسوية في الوعي العربي ـ وهي الجامع المشترك بين تياراته ـ على حسبان المسألة السياسية **أم المسائل في الاجتماع الوطني** ، المنبع الذي تصدر عنه الروافد ، والمصب الذي إليه تؤول ، وما بينهما ـ ما بين المنبع والمصب ـ لا تمثل الثقافة والاقتصاد والاجتماع إلا تفاصيل وفروعا ! وقد عاش الوعي العربي ـ تحت وطأة هذا الوهم السحري في المسألة السياسية ـ على مسافة بعيدة من رؤية الكثير من حقائق الاجتماع الوطني : البنى **الاجتماعية المتخلفة والمتأخرة والعصبوية ، الجهل الاجتماعي المطبق ، هشاشة فكرة الدولة والحداثة في الوعي ، عسر الاندماج في العصر** . . إلخ ، وبدل أن ينصرف الجهد إلى توليد أساسيات التقدم وإشباع بناها الارتكازية ، جرى القفز على ذلك كله إلى مسألة **السلطة** أملا ـ واهما ـ في أن تكون حيازتها **خشبة خلاص اجتماعي** ! .

والأدعى إلى النظر أن هذه النزعة السياسوية ، التي استعاضت عن المثقفين برجال السياسة ، عبرت عن مفارقة مثيرة : **تبني النظرة الاقتصادوية ورفضها في الآن نفسه!** فهي إذ نشأت في رحم جيش الاقتصادويين العرب - المأخوذين بالنموذج البلشفي - عبرت عن قدر هائل من الإرادوية في السياسة : إرادة الثورة رغم غياب شروطها الاجتماعية - الاقتصادية في مجتمع عسير الانتقال إلى النظام الرأسمالي ، وضعيف الاندماج الاجتماعي ، ويَنْشدّ عماله إلى أصولهم الريفية الفلاحية ! وقد تجاورت هذه المفارقة مع مفارقة أخرى : **الرهان على الثورة في مجتمع خلو من أسباب الوعي بالحاجة إليها** باعتبار ما يرزح فيه من جهل وأمية ! ومع ذلك ، لم تكن تطلب هذه الإرادوية السياسوية من الثقافة سوى مهمة واحدة ووحيدة : **خدمة هدف السياسية!** هكذا كان على الثقافة أن تتحول إلى مجرد مكبر صوت للسياسة ، وكان على المثقفين أن يتحولوا إلى مليشيات فكرية في معارك يصنعها ويديرها ويحصّل عائداتها رجال السياسة قبل سواهم ، بل دون سواهم ! .

* * *

لا مراء في أن السؤال الذي يفرض نفسه على الباحث - هنا - هو التالي : ما الذي جعل عودة **الثقافي** ، وهاجس المسألة الثقافية ، ممكنين في الوعي العربي المعاصر بعد طول غياب أو تغييب . هل تنتمي هذه العودة - المحسوسة اليوم - إلى **صحوة نقدية في هذا الوعي** ، أم هي ناجمة عن **مصادفة تاريخية محض** ، ثم هل يمكن لمثل هذه المصادفة - إن وجدت - أن تكون دافعا موضوعيا مطلقا إذا لم يحصل وعي ، أو قدر من الوعي بها؟ .

يتعلق الأمر ، إذا بالأسباب التي كانت في أساس ظاهرة الميل الحثيث - في الوعي العربي - إلى إعادة الاعتبار لمسائل الثقافة والحضارة والدين في تكوين وتطور الاجتماع الوطني ، وفي صوغ جانب هام من وقائع التناقضات والصراعات على الصعيد الكوني . وهي - في ما نحسب - أسباب متنوعة متداخلة . لكننا سنسعى إلى عرضها منفصلة لاعتبارات منهجية في المقام الأول ، وسنكتفي منها بإيراد ثلاثة رئيسية : هي تجربة الإخفاق العربي المعاصر ، عودة مسائل الدين والقومية والأقليات إلى واجهة الحياة السياسية في العالم ، ثم ميل الصراعات الدولية إلى التعبير عن نفسها في صورة صراعات حضارية .

أ - ليس من شك في أن الوعي العربي المعاصر أصيب بصدمة شديدة جراء معاينته حجم الإخفاق الذي مني به مشروع النهضة العربي ومطالب الحداثة والتقدم التي تبلورت وصيغت خلال عقود هذا القرن السبعة الأولى . كان الإخفاق شاملا ومدويا بحيث لم يترك فسحة للتبرير أو للاعتذار : **إخفاق في السياسة** جاء يعبر عنه انهيار حلم الدولة القومية الموحدة ، وبعده انهيار حلم الدولة الوطنية الحديثة ؛ **وإخفاق في الاقتصاد** جاء يعبر عنه فشل المشروع التنموي «الاشتراكي» والليبرالي على السواء ، والانتقال من أحلام التنمية المستقلة إلى مجاهل الكساد والتضخم والمديونية والتسول لدى بنوك الإقراض الدولية ؛ **وإخفاق في الاجتماع** أتى يعبر عنه الفشل في بناء اجتماع وطني وقومي متماسك ، ودخول البنى الاجتماعية في دوامة التناقضات الذاتية والصراعات العصبوية الطاحنة التي تناسلت فيها - ومنها - الحروب الأهلية ومشاريع الحروب الأهلية ؛ **وإخفاق في الفكر** أتى يعبر عنه الفشل في تأسيس ثقافة تاريخية إيجابية ، متوازنة مع الذات ومتواصلة مع العصر ، مقابل

الانتقال إلى لحظة من الانشقاق الحاد في الوعي العربي ، ومن الحرب الأهلية الفكرية بين تيارات انكفائية منغلقة وأخرى اتباعية متغربة ؛ وأخيرا ، إخفاق في الثورة أتت الهزيمة النكراء أمام الصهيونية تعبر عنه ، مثلما أتت هزيمة التيار الديمقراطي الوطني أمام السلطة القائمة يشهد عليه ! .

المشهد القاتم لهذا الإخفاق الشامل أنجب لحظات من الوعي متباينة في المضمون :لحظة وعي شقي محبط ، ولحظة وعي نقدي : قادت اللحظة الأولى إلى مغامرات فكرية أدخلت الوعي العربي مجددا في المتاهة ، وكان من المتاهة تلك أن أخطأ كتابة إشكالياته على نحو صحيح ، فانصرف إلى اختلاق مشكلات لا يطرحها التاريخ ، أو انزوى بعيدا إلى حيث عاش على موضوعات شديدة التغرب عن محيط الحياة العربية ! في مقابل ذلك ؛ ، قادت اللحظة الثانية إلى انضاج خطاب تاريخي عكف على تشخيص حالة الإخفاق ، وعرى حجبها واستارها للتأمل والمعالجة . ومع أن نفسه الراديكالي أخذه الشطط أحيانا إلى حيث تداخل فيه النقد مع المازوشية ، إلا أن هذه الجرأة في تعرية الذات وممارسة المحاسبة العقلية لها ، بعيدا عن الوجدان ومطالب الإيديولوجيا ، زودته بالقدرة على امتصاص صدمة الإخفاق وتجهيز تساؤلات طموحة حول خيارات بديلة للحاضر والمستقبل ؛ بل وضخت فيه الحيوية وروح التجديد الخلاق . وإذا كان لنا - هنا - أن نستخلص بعض دروس هذه الصحوة النقدية التي دبت في بعض الوعي العربي غداة الشعور بالإخفاق ، فإننا نعتبر أن واحدا من أهم تلك الدروس هو وعي أهمية المسألة الثقافية مجددا في عملية النهضة . عبر هذا الوعي عن نفسه في الجنوح إلى مؤاخذة المشروع النهضوي

العربي على إهماله مسائل الثقافة في عملية البناء النهضوي ، وعلى تهميشه دور النخب الثقافية في المجتمع وتقييد مساهمتها في الحدود التي لا تتعدى تأكيد شرعية السلطة ! كما عبر عن نفسه في تكثيف الدعوة إلى إنجاز مشروع ثقافي عربي جديد على قواعد تتفادى تكرار مثالب التجربة الماضية ، وإلى إيلاء قضية المشروع الثقافي هذا أولوية مركزية في نسق الاهتمامات ، والكف عن محاولات احتوائه من خلال عملية التجنيد المبكر للعملية الثقافية في المشروع السياسي على نحو ما حصل في الماضي ! ولعل هذا هو ما يفسر اليوم ، إلى حد بعيد ، ذلك اللون من التشديد الحاد على وجوب تأسيس سيادة ذاتية للحقل الثقافي في المجتمع من خلال تكريس استقلالية الثقافي عن السياسي والاعتراف للأول بـ «حكم ذاتي» في مملكة الثاني .

ب ـ قد لا يختلف إثنان في أن عودة مسائل الدين والقوميات إلى مسرح الحياة السياسية في العالم كان مناسبة لتجديد الانتباه إلى دور العامل الثقافي ـ المستمر والمتجدد ـ في الحياة العامة ، وفي هيكلة الحقل السياسي وبناء توازناته ، وفي رسم الكثير من قسمات العلاقات الدولية . لقد كادت هذه الحقيقة تغيب عن الوعي وعن حسابات السياسة في ما مضى ! فلفترة طويلة ، سيطر الاعتقاد في أن البشرية ودعت العصور التي كانت العوامل الثقافية قادرة على أن تصنع حوادث الاجتماع والسياسة فيها ! كان القرن التاسع عشر ـ قرن القوميات بامتياز ـ هو آخر مواعيد التاريخ مع تلك العوامل في رأي أصحاب هذا الاعتقاد . وقد عاش بعض قطاعات الفكر الاجتماعي العربي على هذه الفرضية منذ مطلع هذا القرن ، ومنه ـ بالذات ـ التيار الليبرالي والتيار الماركسي . جمع بين التيارين الشعور بأن الدين خرج

من مدار الشأن العام إلى ميدان الأحوال الشخصية بتأثير الضغط الكثيف والناجع للعلم في ميدان الأفكار ، وللعلمنة في ميدان السياسة . غير أنه فرق بينهما تقدير كل منهما لمستقبل المسألة القومية في مضمار النظام السياسي : قبلت الليبرالية العربية بـ «الدولة الوطنية» إطارا سياسيا «قوميا» مقبولا ، في ما رأت الماركسية العربية في القومية دعوة برجوازية رجعية . وفي المحصلة ، لم يختلف الفريقان معا في أن مسألة القومية باتت تنتمي إلى الماضي .

الاستثناء - هنا - كان هو التياران القومي والإسلامي . خلافا للأولين ، لم ينظرا إلى العوامل الثقافية نظرة زراية وازدراء ، بل احتسباها في عداد العوامل الأساسية المحركة للتاريخ ، وهذا في أساس قيام المشروع السياسي والفكري لكل منهما على عامل القومية والدين . إنهما كانا - في عرف الماركسيين والليبراليين - من بقايا ديناصورات القرون الوسطى ، أو - في أحسن الأحوال - القرن التاسع عشر ، فيما هما نظرا إلى نفسهما وكأنهما من يحمل «روح» التاريخ وضرورته . وقد جاءت وقائع التاريخ - فيما بعد - تُنْصِفُ مقالتهما النظرية ، ليس على صعيد الواقع العربي فحسب ، بل علَى صعيد التجربة الكونية برمتها : اكتشف الجميع - فجأة - أن القرن العشرين لم يكن قرن السياسة والاقتصاد فحسب - كما افترض أو اعتقد الليبراليون والماركسيون في الوطن العربي وفي العالم - بل كان ، أيضا ، قرن الثقافة : قرن القومية والدين ، على نحو ما اعتقد - نظريا - القوميون والحركات الدينية (العربية والعالمية) . ربما كان الأمر في بادئه جزءا من عالم فرضي ، لكنه تحول - مع تواتر الأحداث - إلى واقع فاقع في الوضوح . فقد تكفلت حروب القوقاز والبلطيق والبلقان - القومية

والدينية ـ وتصاعد مد الحركات الإسلامية في العالم ، بإقامة الدليل على استمرار أهمية العامل الثقافي في صنع التاريخ . ولم يعد يكفي ـ أو يقنع أحدا ـ الرد على هذا بالقول إن الصراعات الدينية والقومية هي الشكل الخاص الذي تعبر فيه التناقضات الاجتماعية ـ في بعض المجتمعات ـ عن نفسها . ذلك أن السؤال الأساسي ـ هنا ـ هو : لماذا لا يزال العامل الثقافي قادرا على أن يكون ذلك الشكل اليوم ، أكثر من غيره ، كما كان حاله في العصور الوسطى أو خلال القرن التاسع عشر؟ ! .

ج ـ عودة الثقافي إلى منظومة الأسباب الداعية إلى تزويد السياسة الوطنية والسياسة الدولية بالطاقة المتجددة للاشتغال ، تدعو إلى الاعتقاد في أن الطلب المتزايد على العوامل الثقافية ـ في العملية السياسية وفي الصراعات الدولية ـ له ما يفسره على صعيد المنطق الداخلي لهذه الصراعات ولتلك العملية . من البين أنهما (=العملية السياسية الاجتماعية والدولية) تخلقان الانطباع بأن السياسة تميل ـ في المجالين الوطني والدولي ـ إلى إنتاج نظامها الخاص المستقل ، المتحرر من ثقل البنى الثقافية والحضارية ، من حيث إنها (نعني السياسة) أصبحت ـ في العالم المعاصر ـ ذات طبيعة زمنية مدنية صرف . غير أن قراءة أحداث السياسة ، في المجالين معا (وخاصة في المجال الدولي) ، تقطع بأن العامل غير السياسي ـ مثل العامل الحضاري ـ هو عامل لا شعوري فيها وليس مجرد عامل للتوظيف التاكتيكي .

لو أخذنا الإسلام في السياسة الدولية مثالا لذلك لتبين هذا بجلاء : ليس صحيحا أن الحملة الغربية على الإسلام و«الأصولية» الإسلامية هي فقط من باب التعويض عن الحاجة إلى خطر خارجي

ـ بديل للخطر الشيوعي ـ يتأسس به تماسك الغرب مجددا (ولو أن ذلك صحيح من وجه)، بل إن هذه الحملة **تتغذى من خلفية حضارية ثقافية معادية للإسلام**، تستعيد صورة إيديولوجية عنه تراكمت رموزها منذ عصور سحيقة، وهي (=الصورة) **هي التي تكيف وتوجه** ـ بهذا القدر أو ذاك ـ الكثير من وقائع السلوك السياسي للدول والحكومات والصحافة الغربية تجاه الإسلام. وما يصدق عن بعض الغرب ـ هنا ـ يصدق على بعض العرب: ذلك أن كثيرا من مواقف العداء العربي للغرب وثقافته ونموذجه لا صلة له بالسياسة، بل هو يترجم نظرة (خلفية) حضارية له تستدعي صورا من الماضي أكثر مما تلتقط وقائع من الحاضر.

* * *

في معرض تناول مسائل الثقافة يثار ـ عادة ـ الاعتراض «المعرفي» التالي: إن أي حديث في الثقافة هو ـ بالتعريف ـ حديث في **الإيديولوجيا**، أو حديث في نشاط ذي طبيعة إيديولوجية. وعليه، لن يكون في وسعنا ـ مع هذا الضرب من الحديث ـ أن نصوغ أحكاما ومواقف نطمئن إلى صدقيّتها بسبب الارتباط الماهوي بين الإيديولوجيا **والمصلحة**، وبسبب **الطبيعة النفعية** لكل خطاب إيديولوجي. وهكذا ـ والاستدلال للمعترض ـ سيكون من باب الاعتباط والتغليط بناء مشروع اجتماعي كبير بحجم مشروع النهضة على أساس إيديولوجي يجافي منطق العلم والعقل! فالنهضة ـ في ما يذهب إليه أهل هذه المقالة ـ تمتنع عن أن تكون إمكانية تاريخية جائزة دون أن تمر عملية تحقيقها من حلقة مركزية منها هي **العقلانية** (في التنظيم الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي) **والعلم** (في النظام الفكري)، وهو ما لا يستقيم ـ في يقينهم ـ مع إقحام عامل الإيديولوجيا في الموضوع!.

وفي ظننا أن هذا الاعتراض ليس ذا أساس ، بل هو غير ذي موضوع : ذلك أن قيام فعل النهضة ، أو الانتهاض ، على القوَامين العقلاني والعلمي لا يتعارض مع إرادة توظيف وتشغيل **الطاقة الثقافية** في عملية إنتاج النهضة أو إنتاج المشروع الاجتماعي الجديد .وهذا إنما ينبغي فهمه بمعنيين : بمعنى أن الثقافة يمكن أن تكون تلك الوسيلة التي بواسطة التوسل بها تتحقق مهمة بناء وتكريس قيم العلم والعقل في النظر وفي الممارسة على السواء ، ثم بمعنى أن الثقافة يمكن أن تزود مشروع النهضة أو الانتهاض بالطاقة اللازمة للتحقق ، أي للتحول إلى إمكانية قابلة لصيرورة المشروع واقعا ماديا . سيقال ـ هنا ـ أن لا مشكلة مع المعنى الأول مادامت الثقافة تتطابق ـ في مفهومها ـ مع المعرفة و ، بالتحديد ، مع نمط من المعرفة هو المعرفة العلمية والعقلانية ؛ وأن المشكلة تكمن في معناها الثاني حيث يجوز أن تكون الثقافة مجرد قيم وأفكار تقليدية لا قيمة علمية ـ أو عقلانية ـ لها ، و-بالتالي ـ قد يُخشى من أن تقود استعادتها ، أو يقود تعميمها وتوظيفها ، إلى إدخال الوعي الجمعي في متاهة لا مستقر لها . .إلخ ! وهنا ، في وسعنا أن نسجل على هذا الاعتراض اعتراضا معاكسا : هل زيغ تلك القيم والأفكار عن جادة العقل والعلم كاف لإعدام قيمتها في بناء الاجتماع الوطني : المدني والسياسي؟ هل تقاس قيمة الأفكار ـ دائما ـ بمعيار الحقيقة (وهي أكذوبة حتى في العلم كما تعلمنا ذلك دروس المعرفة المعاصرة وثوراتها الإيبيستيمولوجية) ، أم هي تقاس ـ أيضا ـ بمعيار **الفعالية والمنفعة**؟ .

لا نختلق هذا التساؤل الإشكالي على سبيل التوليد الصوري أو من باب الهذيان النظري ، بل نحن نؤسسه على ملاحظة سوابق التاريخ ، وهاكم مثالا عليها : هل قام المشروع النهضوي الأوروبي

الحديث على مجرد توليد وتكريس العقلانية الرأسمالية في الاقتصاد وفي النظام السياسي ، والعلم في ميدان الأفكار فحسب؟ لا ، إنه احتاج إلى الدين أيضا : الكالفنية والبروتيستانية لكي تكون روح الرأسمالية كما ذهب إلى ذلك ماكس فيبر! قد يقال إن الأمر ـ هنا ـ تعلق بنوع آخر من التوظيف الديني هو ترويج الفكرة الدينية الإصلاحية ضد التراث الكنسي الكاثوليكي ، وهذا صحيح من وجه ، ولكن هل يغير شيئا من أنه إصلاح داخل الدين نفسه ، أي داخل نمط من الفكر لا يقيم معه العلم صلة مودة أو قرابة ؟ ! ومع ذلك ، لا يستطيع العقل المتشبع بالنزعة التاريخية أن يسقط من الحساب قيمة الإصلاح الديني ـ على نحو ما حصل في أوربا الحديثة ـ في إنجاز الثورة الثقافية ، ولا أن يكابر في الاعتراف بأن هذا الإصلاح ـ الذي مس الروحي ـ كان القاعدة الارتكازية التي قام عليها هيكل كامل من الإصلاحات المدنية والسياسية هو الذي أنجب أوربا المعاصرة وتراثها التحديثي ! .

لقد اقتضت المصلحة ـ مصلحة بناء أوربا حديثة ـ إعادة استدعاء «العهد القديم» لتقويض سلطة الكنيسة الكاثوليكية ونظام الإكليروس فيها ، مع ما يتبعه ويرافقه من مراتبية بالغة التفاوت النوعي في مجال الامتياز السياسي والمدني ، قصد تحويل (أو إعادة) المجال الروحي إلى مجال عمومي مفتوح ، وغير مغلق على عالم الكهنوت ، خلاف ما كان عليه أمره خلال العصور الوسطى . وهذا إنما ينتج عنه الاعتقاد التالي : إذا كانت الفعالية الإيديولوجية ـ ممثلة في الاستدعاء الديني لِـ «العهد القديم» في أوربا ـ قد أثمرت سببا وجيها للتقدم ، فلماذا يمتنع على العرب ـ مثلا ـ أن يعتقدوا في وجاهة ألوان مشابهة من الاستدعاء المشروع للثقافي ـ ليس الديني فحسب ـ بغاية توظيف هذه الطاقة في مشروع النهضة؟ ! .

ومع ذلك ، مع أن استدعاء (الإيديولوجي) الديني قد يكون من أضعف أنواع توظيف الثقافي في المشروع الاجتماعي والنهضوي العربي المعاصر ، إلا أن ثمة من يعتقد بأن العصر الراهن أودى ـ أو كاد ـ بدور الإيديولوجيا ، وأدخل فعاليتها في مرحلة من الأزمة لم يعد يستقيم معها أي نوع من أنواع الرهان عليها . ولكن هل نعيش ـ حقا ـ عصر نهاية الإيديولوجيا ، هل نحن أمام مأزقها التاريخي ، أم أن الأمر يتعلق ـ في هذا ـ بإيديولوجيا جديدة؟ ! .

II ـ ايديولوجيا "نهاية الايديولوجيا"!

في زمن التحولات العاصفة ، التي أطاحت بالهيكل السياسي الاقتصادي الذي بنته تجربة المعسكر الشرقي ، ازدهرت أنواع من هذا الخطاب . إن اخفاق نموذج وضع نفسه ، في مقابل النظام الرأسمالي ، نظاما بديلا أغرى كثيرين باستهلاك كثيف لفكرة **«نهاية الإيديولوجيا»** و**«نهاية التاريخ»** ؛ خصوصا وقد أحاط ذلك النموذج نفسه ـ لعقود طويلة ـ بما يكفي من **التغليف الإيديولوجي** إمعانا منه في تأكيد صلة القرابة بإيديولوجيا معينة هي الماركسية : صلة كان يحتاجها ـ في بنياته الداخلية ـ لتأمين تحقق طبيعي لشرعيته أمام من ينتسبون إليه ، ويقدم نفسه يوميا إليهم بوصفه الحارس الأمين على «عقيدة التاريخ» التي بشرت البشرية ـ منذ قرن ونصف ـ بعودة التاريخ إلى «سليقته» الطبيعية حين لم يكن الاستئثار بالثروة والسلطة قد نشأ وفرق الناس ووزعهم مراتب وطبقات .

لسنا في حاجة إلى كبير شرح لبيان الصلة بين الفكرة المزعومة عن «نهاية الإيديولوجيا» وبين الزلزال الذي عصف بمنظومة الدول

المُسَفْيَتَة ، ولا لبيان غربة هذه الدعوى عن أي مستوى جدي من الإدراك العلمي لتطور المجتمعات والأفكار . إن أطروحة «فوكوياما» جذابة بغير مقاييس المعرفة ، فهي تغري فقط بسبب الخلفية النفسية القلقة أو المتطلعة التي يوجد عليها كل من تابع الفصول المثيرة لتفكُّكِ منظومة كانت - إلى عهد قريب - مستقرة في وعي المفكرين والسياسيين وحتى رجال المخابرات . وهي (أطروحة) ربما كانت لا تستحق الإهتمام بها لولا ذلك الاستعداد الساذج لدى معظم الناس لتصديق فكرة انتصار الرأسمالية على الإشتراكية ، الشمال على الشرق والجنوب ، الكونية الغربية على الخصوصيات «الطرفية» . . الخ ! هذا تعيين لنصاب الدعوى ضروري - في اعتقادنا - حتى نتحاشى ركوب موجة المستنتجين بمقدمات تزيحها البداهة عن سلطة التمحيص والدقة : وهي شرط بلوغ كل خطاب شأو الخطاب المقنع .

لهذه الأطروحة عن «نهاية الإيديولجيا» ماض عريق يمتد لأزيد من قرن ونصف . إنها الآن تستعيد نفسها من موقع فكري وسياسي جديد ، ومن خلال فرسان من طينة مختلفة . نحن نعرف مناسبتين - على الأقل - راجت فيهما هذه الفكرة على أوسع نطاق واستقرت عقيدة في وعي أجيال من الناس : كانت المناسبة الأولى هي ظهور النظرية الماركسية في التاريخ مع ماركس وانجلز والسلالة الايديولوجية ، وكانت المناسبة الثانية هي هيمنة النزعة العلموية في الفكر المعاصر في النصف الأول من القرن الحالي :

ميتافيزيقا التطورية

شغل الماركسية - منذ البداية - همّ التعبير عن فكرة التطور التاريخي في مقابل الأفكار التي دافعت عن النظام القائم وعن عقيدة

الثبات . كانت الماركسية ترث اليعقوبية في جموحها الثوري السياسي ضد نزعة المحافظة التي مثلتها الملكية وأشباهها ، ودافع عنها الفكر الرجعي البورجوازي اليميني . لكنها كانت ـ أكثر من ذلك ـ تستأنف التقليد التطوري Evolutioniste الدارويني في مجال التاريخ والسياسة معيدة إنتاجه من خلال تمثل نظري لعقيدة الصيرورة الجدلية في فكر **هيغل** . في هذا الاستئناف ، لم تتوقف الماركسية عن التبشير بطوبى تاريخية قوامها انتصار الفكرة الشيوعية (الأصل) على تاريخ «مزوّر» حاد عن «الأصول» ، وكرس علاقات الإستغلال الاقتصادي والاضطهاد الطبقي ـ الاجتماعي والقمع السياسي في مقابل قيم المشاعية والتعاون والتشارك التي سادت في المجتمعات المشاعية . تشبه الماركسيةُ السلفيةَ في بحثها عن أصل (المجتمع المشاعي) تبني عليه نموذجها المأمول ! بل هي في ذلك تشبه كل الإيديولوجيات الشمولية التي يختلط فيها الفكري بالعقائدي ، التاريخ باليوتوبيا . لكنها إذ تفعل ذلك ، تتحاشى السقوط في الدورة الخلدونية المغلقة . إنها تريد التاريخ لولبيا في حركته بحيث يتأمن التطور والتقدم في صعوده الذي يتفادى التكرار . . .

تفهم الماركسية الإيديولوجيا ـ منذ «الايديولوجيا الألمانية» لماركس إلى «الايديولوجيا وأجهزة الدولة الايديولوجية» **لألتوسير** ـ بصفتها **الوعي الزائف** أو المغلوط الذي يتكون للفعلة الاجتماعيين تحت تأثير السيطرة الطبقية والنفوذ السياسي للذين يملكون الثروة والسلطة ، فيبرر لهم الاندماج في النظام الاجتماعي أو القبول به أو التعايش معه . إنها تعادل **الاستلاب** الذي يكون ـ في العادة ـ ثمرة للانفصال المثير بين الانتاج والحق : انتاج المنتجين للثروة وحقهم في امتلاكها ! يترتب عن

هذا المفهوم الماركسي للايديولوجيا كوعي زائف للعالم ، أن تحرُّر الإنسان من الوهم (الايديولوجيا) يتوقف على القضاء على علاقة الاستغلال الرأسمالي التي ينتج عنها الاستلاب وتكون لها آثار في وعي الناس ؛ وذلك مفهوم من باب أن البنية الفوقية انعكاس - في الخطاطة النظرية الماركسية - للبنية التحتية ، وأن المجتمع الشيوعي : مجتمع الشفافية ، والعدالة والمساواة ، وتبادل المنافع ، وتكافؤ الفرص . . . ، هو الفضاء الذي سيفرض - حكما - استئصالا شاملا للاديولوجية . إنه المجتمع الذي ستتطابق فيه حقوق الناس مع حاجاتهم وفعاليتهم ، والذي ستزول فيه مبررات الايديولوجيا بزوال الصراع الطبقي ، الذي يسوّغ انتاج الأوهام ، والذي سينتقل فيه الصراع من صراع بين الإنسان والإنسان - يفرض الايديولوجيا - إلى صراع بين الإنسان والطبيعة يفرض العلم .

النزعة التطورية في الماركسية لا تكتفي بالدفاع عن فكرة التقدم في مواجهة نقائضها ، إنها تتجاوز ذلك كي تؤسس **ميتافيزيقا جديدة** : **ميتافيزيقا الحتمية التاريخية!** لا يصبح التطور احتمالا ممكنا - أو حتى راجحا - في التاريخ ، بل يصبح قدرا لا مرد له ! وعليه فإن تحقق التاريخ أو تحقق ضرورته - في منظور التطورية الماركسية - ليس شأنا احتماليا تستوعبه فرضية نظرية نشأت عن التحليل ، إنه يصير أمرا حتميا بمقتضى منطق من التطور صارم في صعوده وآلية تحوله هو نفسه منطق تطور النظام الرأسمالي . إن كل شيء - في عين المادية التاريخية - يدفع إلى ذلك الإعتقاد ويحمل العقل عليه : الرأسمالية مصابة بداء التآكل التدريجي من الداخل بموجب قانون «ميل معدل الربح نحو الانخفاض» ؛ التحديث الرأسمالي القسري يجتاح المستعمرات ويزج

بالعالم «القديم» في حركية التحول التاريخي ؛ النظام الرأسمالي ينطوي ـ في بنيته الداخلية ـ على تناقض حاد بين اتجاهين مركزيين فيه : اتجاه التطور العاصف لقوى الإنتاج ، في مقابل اتجاه المحافظة المتزمتة على علاقات الإنتاج (ينشأ التاريخ فقط ـ وهو ناشئ ـ حينما ينحل التناقض بين الآليتين وينحسم لصالح آلية التطور ، حيث تكسر قوى الإنتاج إطار تحجيمها : علاقات الإنتاج) ؛ العلاقات الرأسمالية المعممة على صعيد المجتمع تنتج قيمها الاجتماعية المطابقة ، وتعيد توزيع الفعلة الاجتماعيين داخل طبقات وفئات وشرائح ، فتزيد من تعميق وتأجيج حدة الصراع الطبقي . . إلخ . باختصار ، فالنظام الرأسمالي لا يتوقف عن الإفصاح عن علامات التحول المرتسمة جيدا في الأفق ؛ إنها البشارة : التاريخ قادم ، والثورة الإشتراكية ولادته ، والضرورة والحتمية منطقه ! .

، ، ، وحين يقود التطور ـ بمقتضى هذه الحتمية ـ إلى تحقيق المجتمع الذي يقوض الإستغلال والإستلاب ، فإن الحاجة إلى الإيديولوجيا تضمحل ، بل إن أكثر أسبابها الدافعة إليها (صراع الإنسان مع الإنسان) يزول بالتدريج ، فيفسح المجال أمام أنماط أخرى من الصراع يكون مدارها الصراع بين الإنسان والطبيعة حيث تنشأ الحاجة إلى العلم ، والعلم وحده . . .

الإستعلاء العلموي

بتأثير من النجاحات العلمية الهائلة التي تحققت في الفيزياء والميكانيك والبيولوجيا وغيرها ، اجتاحت الفكر في القرن التاسع عشر وما تلاه نزعة **علموية** حادة ، قوامها تكريس قواعد العلم الطبيعي في نشاط الفكر ، والتشبه بالعلوم التجريبية في صرامة نظام إنشائها المعرفة

ودقة النتائج التي تصل إليها . ولم تكن وضعية أوغست كونت A: comte حالة شاذة في ترتيل هذا الهوس العلموي ، وفي تقديس الممارسة العلمية ، إنها لم تعد كونها مثالا واحدا لتلك الرغبة التي استبدت بحقل الإنسانيات في اقتداء حقل العلوم الطبيعية والرياضية من حيث نموذج العلمية المتحقق فيه . كانت الإيديولوجيا في هذه الحقبة ـ حقبة العلموية ـ هدفا للهجوم لاقترانها بمعنى الوعي الخاطئ : كان يمكن اعتبارها من بقايا التمثلات المتافيزيقية القديمة التي انتعشت في أحضان الفلسفة القديمة والوسطى . وكان يمكن النظر إليها كاستلاب معرفي ناشئ عن استبطان وعي لا يطابق الموقع الاجتماعي لحامله . وكان يمكن النظر إليها ـ أيضا ـ كيوتوبيا جديدة . . إلخ . كانت ـ باختصار ـ جزءا من الماضي الشقي : حيث يهيمن الخوف والجهل والقلق الميتافيزيقي .

تزعم العلموية أن العلم جاء كي يكون عقيدة العالم المعاصر التي على الجميع الإيمان بها والاهتداء بهديها . وفي زعمها قَطْعٌ بأن العلم قادر على يستأصل القلق الميتافيزيقي المزمن في تاريخ الإنسان ، وأن يعطي الطوبى إمكانية التحقق الواقعي ، فماذا ـ إذن ـ يبقى للإيديولوجيا ، ماذا في وسعها أن تقدم في عصر العلم سوى الأوهام ، أو ـ في أحسن الأحوال ـ التأملات الفلسفية التي يستهويها اتخاذ كشوفات العلم موضوعا لها ؟ .

ولقد ساهمت الماركسية ـ بدورها ـ في إنجاز هذا الطور من الحرب «المعرفية» العلموية ضد الإيديولوجيا ، متناسية ـ في معظم الأحيان ـ أنها هي **أيضا إيديولوجيا** ! لقد فرض الادعاء العلموي الماركسي (الالتوسيري مثلا) إعادة بناء تاريخ الماركسية وإعادة قراءته في

ضوء الحاجة إلى استئصال اللحظات التي عدت إيديولوجية فيه . وحده غرامشي أفلت من هذه الجراحة النظرية وأعيد إليه الاعتبار ، على الرغم من نزعته المعادية للعلموية بامتياز . أما لو كاتش وكروتشه وآخرون ، فقد كانوا ضحية ذلك التأويل العلموي بامتياز : التأويل الذي لم يتوقف عن التشهير بالنزعة التاريخوية (أو التاريخانية بعبارة العروي) HISTORICISME . كانت العلموية الماركسية (وتعبيرها الأقصى «من أجل ماركس» «وقراءة الرأسمال» لألتوسير وباليبار والمجموعة) تحتاج إلى بناء قطيعة إيبيستيمولوجية - داخل الماركسية - بين الإيديولوجيا في فكر ماركس الشاب («مخطوطات» ١٨٤٤ ، «بؤس الفلسفة» «العائلة المقدسة» ، «الإيديولوجيا الألمانية» «البيان الشيوعي») وبين العلم في فكر ماركس الناضج («مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» ، «الرأسمال») . . . ، وذلك حتى يصير في الإمكان بناء تلك القطيعة بين الماركسية - ك «علم» - وبين سائر الإيديولوجيات* . ولم يتردد التوسير في أن ينسب إلى الماركسية مهمة تاريخية كبرى في فتح قارة معرفية جديدة هي القارة الثالثة قارة التاريخ (المادية التاريخية) بعد قارة الرياضيات الإغريقية وقارة الفيزياء المعاصرة ! .

* - للإنصاف لا نستطيع الادعاء بأن هذا الجنوح العلموي ، وبهذه الحدة ، هو بدعة التوسيرية . بل إن التوسير في ذلك إنما يرث تقليدا ماركسيا «أصيلا» منذ انجلز الذي حاول استغلال البيولوجيا المورغانية في أصل «العائلة . . .» ، وفيزياء القرن التاسع عشر «ديالتيك الطبيعة» ، ومرورا بلينين الذي حاول توظيف نتائج الفيزياء لبناء نظرة ماركسية في الطبيعة ، كما في كتابه «المادية والتجريبية النقدية» . ومع أن التوسير لم يتوقف عن تهميش انجلز في تاريخ الماركسية والحط من دوره ، والهجوم على حقله الفلسفي (المادية الجدلية) ، ولم يتوقف عن التنبيه إلى منزلقات لينين في استغلال نتائج العلوم فلسفيا («لينين والفلسفة») ، إلا أنه كان أكثر المصابين -من الماركسيين- بداء العلم كما في كتابه «الفلسفة والفلسفة التلقائية للعلماء» .

كان من نصيب الإيديولوجيا أن تتعرض إلى التشنيع عليها من قبل هذا الاستعلاء العلموي الذي تبادلته الإيديولوجيات في الهجوم على بعضها : الماركسية في مواجهة الليبرالية ، والليبرالية في مواجهة الماركسية ! والمفارقة أن الأزمات المتلاحقة التي عاشتها العلوم منذ «أزمة الميكروفيزياء» ـ بمناسبة محاولة العلماء قياس سرعة الإلكترون في الذرة باستعمال الضوء ـ ومنذ ظهور «نسبية» انشتاين ، والتي خففت نتائجها الإيبستيمولوجية (نعني الأزمات) من تضخم الادعاء العلموي ـ بطعنها في قواعده المقدسة : الموضوعية والحتمية ـ (المفارقة أنها) لم تؤثر في شيء في أسطورة العلم التي اجتاحت إيديولوجيات القرنين ١٩ و٢٠ ! .

. . . هذه كانت المصادر الأولى لفكرة «نهاية الايديولوجيا» . فلنفحص الفكرة .

"نهاية الإيديولوجيا" كإيديولوجيا

لا يمكن النظر إلى أطروحة «نهاية الايديولوجيا» ـ و«نهاية التاريخ» ـ إلا كدعوى إيديولوجية جديدة . فهي من أي موقع انطلقت تعبر عن إيديولوجيا ، وتتطلع تطلعا إيديولوجيا . إنها ـ بعبارة أدق ـ تحاول تكريس نفسها ، ومنظومتها ، من خلال نزع الشرعية عن أية إيديولوجيا وإكسابها لنفسها بعد الايهام بتحرر منظومتها من الإيديولوجيا ! تنتهي الإيديولوجيا ـ في منظور الماركسية ـ حين يكمل التاريخ حلقات تطوره بصيرورة المجتمعات الإنسانية إلى الشيوعية وزوال نظام التملك الاقتصادي (الملكية) والسياسي (الدولة) . ومعنى ذلك ، في التصريف الإيديولوجي ، أن الإيديولوجيا تنتهي بهزيمة الليبرالية نظاما اجتماعيا واقتصاديا وفكريا . أما في منظور الخطاب الليبرالي ، وهو ما يستهلك الناس موضوعاته الآن على أوسع نطاق ،

فالإيديولوجيا تنتهي باكتشاف البشرية أن أحلام العدالة والحرية والمساواة تجد تشخيصها المؤسسي فقط في النظام السياسي الليبرالي وفي النظام الاقتصادي الرأسمالي . وهو اكتشاف يتوقف على فقدان ثقة الناس في النموذج الاشتراكي الذي قدم لهم نفسه ، منذ بداية القرن ، بصفته النظام الوحيد القادر ، فعلا ، على تأمين هذه القيم وإنقاذها من الليبرالية المتوحشة التي تنكرت لمبادئها الثورية الأولى ، كي تنتقل إلى مرحلة الغزو والهيمنة والإضرار بمصالح البشرية . . الخ . وهكذا ، حين انتصرت الثورة البلشفية في روسيا القيصرية ، كان لينين يبشر الشعوب بميلاد التاريخ (أو ب «نهاية» التاريخ » كصراع) ، وبأن العالم يميل إلى أن يصبح عالم الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية . وبعد سبعين عاما ونيف ، وفي غمرة الهزات العنيفة التي ضربت أركان هيكل «المنظومة الاشتراكية» وفضحت هشاشة بناها وعجزها المزمن عن مقارعة ـ بل منافسة ـ النظام الرأسمالي . . ، جاء من يقول إن هزيمة «الاشتراكية» تضع فصلا ختاميا للتطلعات الطوباوية إلى تغيير الحقيقة التاريخية المطلقة والراسخة : انتصار الليبرالية . وفي أيام معدودات ، تحول فوكوياما من موظف عادي في الخارجية الأمريكية إلى نبيّ جديد من أنبياء الرسالة الليبرالية ! .

لقد تفضلت الليبرالية فاستأنفت القول الإيديولوجي ، واضعة ـ بذلك ـ حداً لزعم إيديولوجي ـ هي نفسها طرف فيه ـ بـ «نهاية الإيديولوجيا» ! وليس ذلك الاستئناف ـ الذي نعني ـ سوى الوهم ب «انتصار الليبرالية» و«هزيمة الاشتراكية» في منافسة العقود السبعة الأخيرة . ففي هذا الوهم تقبع أكثر الادعاءات الفكرية إيديولوجية ! .

* * *

هل انتصرت الفكرة الليبرالية ، وهل انهزمت - في المقابل - الفكرة الاشتراكية؟ ليس هناك شك في أن الفكرة الليبرالية غزت العالم غزوا شاملا منذ قرنين ، وهو ما نشأ عنه تعميم كبير لنموذجها الاقتصادي (الرأسمالية) ، ولنموذجها السياسي (الدولة العلمانية الحديثة) . تحقق (=التعميم) في أوضاع وفي أشكال مختلفة ومتفاوتة ؛ غير أن هذا الزحف اليومي للفكرة الليبرالية لم يحصل من دون أن يعترضه عارض ، وإنما هو لَقِيَ مقاومة شديدة من مركزين : المركز «الاشتراكي» الذي استسلم في أوروبا أخيرا ومازال يقاوم في الصين وجنوب شرق آسيا وكوبا ، والمركز (العالم ثالثي) أو الجنوبي : هذا الذي ظل قسم كبير منه يستنهض ذاكرته الحضارية والثقافية والدينية لمقاومة النموذج التسلطي الغربي ، والبحث عن نموذج حضاري جديد ، والعالمان العربي والإسلامي يقعان ضمن هذا القسم من منظومة الجنوب .

هل في وسع الفكرة الليبرالية أن تتحدث عن انتصار سياسي لها فيما قسم من البشرية مازال يتشبث بالنظام الاقتصادي الموجه ، وآخر يبحث عن قتصاد بديل ونظام مالي بديل (تعاوني ، أو إسلامي ، أو مضيافي . . الخ) ؛ وفيما قسم منها يقاوم الدعوة العلمانية بفكرة تجديد الصلة بين الدين والسياسة ، وآخر يقاوم الديمقراطية التمثيلية بالديمقراطية المباشرة أو القاعدية (ديمقراطية التسيير الذاتي) ، وفيما ثقافات عديدة ترفض حتى الآن الانفصال عن نفسها وفقدان هويتها والانضواء في كونية العقل الغربي؟ حين تدعي الليبرالية ذلك الانتصار الوهمي ، فإنها تمارس الإيديولوجيا . وهو عين ما تفعل !

لا يتعلق الأمر في الطبيعة الإيديولوجية لليبرالية بادعائها الانتصار التاريخي على نقائضها في معركة ما تزال - وستظل - مفتوحة ، وإنما يتعلق بها هي كدعوة ، أي كتمثُّل للعالم وتنظيم له في الوعي ، كبرنامج عمل في التاريخ . بدأت الليبرالية مغامرتها في التاريخ كلحظة نقد ثورية لأنظمة ثلاثة : النظام الإقطاعي في الاقتصاد ، والنظام الملكي الاستبدادي في السياسة ، والنظام الكنسي الثيولوجي في الفكر . وفي صراعها المرير - على عهد الأفكار الكبرى للموسوعيين في «عصر الأنوار» - صاغت الليبرالية جوابها المتكامل على نقائضها ملخصا في العبارة التي منها اشتق اسمها : الحرية . هكذا دافعت عن فكرة الحرية الاقتصادية (الليبرالية الرأسمالية) ، والحرية السياسية (النظام الديمقراطي) ، والحرية الفكرية (العقلانية) . وكان يحلو لمفكر كبير مثل هيغل أن يرى في هذه المبادئ التجسيد الكلي لضرورة التاريخ ، التجسيد الذي لم يتوقف عن التنظير له في شبكة ذهنية تجريدية تنتظم فيها العلاقة بين الفكرة والتاريخ كعلاقة تحقق للأولى في الثانية وفق مبدإ الصيرورة الذي يجعل الشيء متحققا - قبليا - في نواته التي تصير هي هو .

غير أن العلاقة بين الفكرة والتاريخ لم تصر كما توقعتها جدلية هيغل ؛ ذلك أن الانفصال حصل بين منظومة الأفكار الليبرالية بمبادئها الأولية (الحرية ، والمساواة) وبين التجربة التاريخية المتعينة : لقد تطورت الحرية إلى فوضى وعدوان ، فخرج الاستعمار - كاعتداء على الشعوب - من رحم الليبرالية ، وبقيت المساواة السياسية والاقتصادية أسطورة في المركز الأوروبي ، فكيف بين أوروبا و«الأغيار» ! إن هذا الانفصال المثير بين المنظومة الليبرالية والتجربة التاريخية للرأسمالية ، هو نفسه الذي

سيدفع الماركسية إلى تقديم نفسها ـ في القرن ١٩ ـ كوريثة للأفكار الثورية البورجوازية (الحرية والمساواة) التي انتهكتها البرجوازية نفسها ؛ وهو نفسه الذي سيدفع شعوب الجنوب إلى اعتبار النضال الديمقراطي (وهو جزء من التراث السياسي البرجوازي الليبرالي) وسيلة من وسائل مقاومة التسلط الغربي ، فضلا عن أنه استلهام لقيم تدوسها البرجوازية الغربية خارج حدودها القومية ، في علاقتها بالشعوب الصغرى .

حين تحاول الدول الغربية ـ والإيديولوجيات الغربية ـ المعاصرة إقناع العالم بأن أنظمتها المطبقة في الاقتصاد والسياسة والاجتماع تمثل تحقيقا تاريخيا للفكرة الليبرالية الأولى والمبادئ التي استلهمتها ، فإنما هي تخادع بذلك وتستأنف إنتاج الأوهام والأفكار الإيديولوجية الزائفة . إن فكرة «انتصار» الليبرالية لا تستحق أن توصف ـ في التحليل الأخير ـ إلا بأنها فكرة إيديولوجية جديدة .

يشبه هذه الفكرة كثافة في الشحنة الإيديولوجية القولُ ب «هزيمة الاشتراكية» . فعن أية اشتراكية تتحدث هذه «الأطروحة» : عن الاشتراكية كنظام سياسي واجتماعي ـ اقتصادي ، أم عن الاشتراكية كفكرة ومشروع؟ إذ كان الأمر يتعلق بالاشتراكية كنظام واقعي ، فما رأي **فوكاياما** وأنبياء الليبرالية الجدد بأن ما يعتبرونه نظاما «اشتراكيا» ـ يغري الآن بالتشنيع عليه ـ كان وظل في وعي ماركسيين عديدين ، في الصين وأوروبا وأمريكا وبلدان الجنوب ، **نظام رأسمالية الدولة** ، و-بالتالي ـ لا يستحق أن يبنى على نموذجه نقد للاشتراكية أو قياس لها ، (فقهاؤنا ـ نحن العرب ـ يقولون : لا قياس مع الفارق) ! وعليه ، فلا يستحق مجهود فوكوياما ونظرائه أن يوصف بأكثر من أنه تمرين نقدي على نص اعتباطي ليس هو النص الأصلي ! أما إذا كان الأمر

يتعلق بالاشتراكية كفكرة ، كمشروع للمستقبل ، فإن أحدا ـ أو نموذجا متحققا ـ لا يستطيع أن يستأصلها من وعي الناس مادام هناك استغلال اقتصادي لعمل المنتجين ، ونهب امبريالي لثروات الشعوب ، ومادامت هناك إرادة لتغيير واقع الناس من طرف الناس أنفسهم . إن الاشتراكية هي بدورها إيديولوجيا **وطوبى** مثل الليبرالية ، لكنها ليست أقل قيمة منها في تغذية التاريخ بمضمون التقدم ، بل هي تتجاوزها في قدرتها على تسليح الناس بإرادة المقاومة لشروط وجودهم القاسية ، وتزويدهم بالأحلام الكبرى التي تصنع حركة التاريخ . إن أكثر من لا يزالون يتشبثون بالاشتراكية هم الأكثر إيمانا بأنها لم تبرح موقعها ـ منذ بدأت كفكرة ـ ولم تأل بعد إلى أي شكل من أشكال التحقق .

الإيديولوجيا كحاجة

إذا كان الحديث عن «نهاية الإيديولوجيا» **ضربا من الايديولوجيا** ، فإننا نقول ، من باب الاستنتاج ، إن الإيديولوجيا ليست ـ ولكن تكون ـ برسم الانتهاء أو الزوال لأنها ـ ببساطة ـ **ملازمة لوجود الإنسان ، محايثة لسلوكه** في الواقع وإزاء الأشياء بحيث تمنحه هويته كإنسان . لقد انهار الزعم العلموي الذي كان يستطيع أن يمنع الناس من رؤية **الوظيفة الاجتماعية الكبرى للإيديولوجيا** ـ وللمعرفة الإيديولوجية ـ في تحقيق التاريخ وفي تنظيم الاجتماع الإنساني . نعم ، يمكن النظر إلى الإيديولوجيا ، باستمرار ، بصفتها الوعي الخاطئ للعالم . ولكن يمكن للعلم أن يكون ـ في المدى الزمني ـ ذلك الوعي الخاطئ أيضا ! وهذا من دروس «نسبية» إنشتاين . وقد يحتج محتج هنا بالقول إن العلم ـ مع ذلك ورغم الأخطاء التي ينجح في تجاوزها ـ يقدم للإنسان إمكانية لتنظيم حوادث الطبيعة في وعيه وفهمها في نظام سببي يجعلها قابلة

للتمثل المنظم . ولكن الإيديولوجيا تفعل ذلك أيضا : **إنها تعطي الإنسان قدرة على تأويل العلاقات الاجتماعية وتنظيم وعيه بحوادثها ، بل وتنظيمها بمقتضى منطق أو قاعدة أن مبدإ أو قيمة يتواضع عليها الناس ، ويحصل الإجماع بينهم على اعتمادها . وهنا لا تقل الوظيفة الاجتماعية للإيديولوجيا عن الوظيفة المعرفية للعلم .**

هل نحن نقيم مفاضلة بين الإيديولوجيا والعلم؟ إننا غير معنيين بهذه المفاضلة التي لا تجوز لاختلاف الحقلين ، نهتم فحسب بالتركيز علي الجانب الوظيفي في الايديولوجيا هو الجانب **الاجتماعي** ، وهو جانب مهم لا يقع في مدار اهتمام النظريات العلموية التي تجرد الظاهرة الاجتماعية ـ في العادة ـ مما يجعلها اجتماعية حتى تدخل في قوالب التحليل التجريبي أو المنطقي ! **إن نظام قيم ما لا يتمتع بأية قيمة من وجهة نظر المبادئ النظرية المجردة ، ولا يمكن أن يفهم إلا من داخل النسق الاجتماعي الذي يعطيه أو يمنحه معناه ووظيفته** . إنه نظام يكون مبنيا بالإيديولوجيا . وهو ليس من الممكن الاستغناء عنه بسبب كونه إيديولوجيا لأنه وحده الذي يؤسس النسيج الاجتماعي ويخلق علاقات ـ بل شروط ـ الاجتماع بين الناس . هذا وحده يفسر لنا لماذا لا يزال الدين ـ وهو إيديولوجيا ينبذها العلم ـ قادرا على الصمود والوجود على الرغم من غزوات العلم وبطولاته . **إنه لم يستطع ذلك ، لأن الناس جهلة ، ويدفعهم عجزهم إلى الإيمان السحري بالقوى المفارقة التي تحمل عنهم عبء الخوف من المجهول ، ولكنه استطاع ذلك ـ بالأساس ـ لأنه نجح ـ كإيديولوجيا ـ في تزويد الناس برؤية متجانسة تحقق لهم التوازن الذاتي أمام الطبيعة والمحيط الاجتماعي ، وتمنحهم قواعد وأطر وأدوات لتنظيم وجودهم .**

ليس للمقاربة المعرفية أن تعي قيمة الإيديولوجيا أو الحاجة إليها . وحين تقع الإيديولوجيا في حقل العلم كموضوع ، تكون ضحية لتلك المقاربة التي تتخذ قواعد العلم معيارا للحكم على الأشياء ، فتقصي ما عداه . وحدها المقاربة الاجتماعية ـ الثقافية تسمح بفهم أعمق للإيديولوجيا : لطبيعتها ، لوظيفتها . وذلك من باب العلاقة التي تقيمها بينها (الإيديولوجيا) وبين النشاط الاجتماعي (الذي يمثل النشاط المعرفي جزءا ضئيلا منه) ، فتفهمها في سياق وظيفتها داخل النسق الاجتماعي .

الإيديولوجيا ماتت في زعم العلم والعلموية . لكنها حية لا تموت في نظر المعرفة الاجتماعية . ومن هنا القيمة المتجددة لها وللثقافة عموما .

الفصل الثاني

في مفهوم الثقافة

I ـ تحديدات عامة

ا ـ في نظام الثقافة

قد تكون الثقافة ـ في تحديدها النظري الأولي ـ مرادفة في المعنى لمفهوم المعرفة ، فيقال إن ثقافة مجتمع أو أمة أو طبقة أو جماعة اجتماعية ، هي طريقتها في معرفة الأشياء وبناء إدراك حولها . ولاشك في أن الاشتراك في المعنى بين الثقافة Culture و المعرفة Connaissance مردُّهُ إلى أن كليهما يحمل معنى الوعي Conscience ، وهو تمثل الشيء وإدراكه ، أي تكوين صورة/ صور ذهنية عنه تؤسس نوعا من الفهم له ، وقدرا من القدرة على تنظيم وترتيب العلاقة بين عناصره بشكل ينزاح فيه الغموض والاستغلاق عنه ، فيبدو أقرب ما يكون إلى الشيء «الواضح» .

«الوضوح» هذا ـ وضوح الشيء ـ هو مطلب الوعي . ولذلك ، يتوقف بلوغ هذا المطلب على تعليل الظاهرة المطلوب إدراكها . والتعليل نوع من الخوض في الأسباب التي هي في أساس قيام الظاهرة أو الشيء المراد بيانهما . وعلى ذلك ، يتقرر نوع الوعي الذي يتجه

الفرد أو الجماعة حول أشياء العالم الخارجي بنوع التعليل الذي يجري للحوادث والظواهر ، أي بنوع الكيفية التي يتحقق بها الربط بين الأسباب والأشياء المتعينة ماديا . وهكذا يغدو جائزا أن نصف وعيا ما بأنه وعي ميتافيزيقي كلما قامت العلاقة فيه على أساس حمل الظواهر المادية على علل فوق ـ مادية أو فوق ـ طبيعية ، وإسنادها إليها ؛ أو أنه وعي مادي كلما أسندت الظواهر فيه إلى علل مادية ؛ أو أنه وعي خرافي ـ أسطوري كلما قامت فيه الحوادث على أصول تستعصي على السببية والتعليل ؛ أو أنه وعي علمي كلما أدركت الظواهر فيه بمقتضى قوانين كالحتمية والموضوعية ؛ أو أنه وعي إيديولوجي كلما أسندت فيه الأشياء إلى عوامل المصلحة : الذاتية ، والطبقية ، والدينية ، والقومية ، بعيدا عن الأخذ بقواعد الموضوعية . . إلخ .

نصدر ، في هذا التحديد ، عن موضوعة أساس قوامها النظر إلى الثقافة خارج حدود مجالها الدلالي التقليدي بوصفها مجرد وعي للعالم وتعبير عنه تعبيرا كتابيا : أي من حيث هي عالم من المدركات والممارسات يتداخل فيه وعي العالم بتنظيم العلائق به (بهذا العالم) على نحو تتحقق فيه إرادة الوجود . هاهنا نقترح تعريفا للثقافة في مستويات ثلاثة : من حيث هي **إدراك** ، ومن حيث هي **تكيف** ، ثم من حيث هي **تكييف** .

أن تكون الثقافة إدراكا ، فذلك مما يستبين من دون كبير شرح . إذ هي ـ ابتداء ـ صورة (أو صور) تُكَوِّنُها الذات عن العالم الخارجي . صورة يجري بناؤها بواسطة سلسلة من عمليات الاتصال الفكري والجماعي بأشياء هذا العالم ، وتمثلها على نحو من الأنحاء . ثم إنها ـ تاليا ـ **شكل من التعبير** عن حاصل صلة الوعي بأشياء ذلك لعالم ،

يجري بدوره (التعبير) في صور فكرية أو جمالية مختلفة تبعا لنوع تلك الصلة ودرجة الحساسية في الوعي الناجم عنها . لكن الثقافة ليست محض وعي بارد بالعالم ، إنها ـ فوق ذلك ـ طريقة للتكيف معه وتحقيق شروط البقاء فيه . من المفيد القول إن ذلك هو معنى العبارة الأنثروبولوجية الدارجة عن الثقافة بصفتها لحظة ما بعد الطبيعة ، أي لحظة التاريخ الذي يبدأ مع انتقال فعالية الإنسان إلى بناء النظام الاجتماعي على أنقاض النظام الطبيعي .

فالتكيف هنا يشير إلى حركتين : إلى الوعي بالعالم على نحو يصبح بعض نواميسه قيد الإدراك ؛ وإلى بناء نظام ذاتي من التعاطي الوجودي معه على نحو يحفظ للذات وجودها وتوازنها . وهذا خط الانعطاف نحو الحالة الثالثة الأرقى في تعبير الثقافة عن ذاتها ، أي من حيث هي تكييف العالم ، وإخضاعه ، وإعادة بنائه على قوام ينفصل عن المرجعية الطبيعية أو الاجتماعية الخارجية .

يسمح التعريف السابق باستنتاج **ثلاث آليات** في عمل الثقافة ، الأولى نظرية ، أما الباقيتان فآليتان عمليتان . يعبر عن **الأولى** ميل الثقافة إلى أن تكون **نسقا** من التصورات أو التمثلات للعالم والأشياء ، وتعبيرا رمزيا عنها . ويعبر عن **الثانية** ميلها إلى أن تكون **ممارسة طقوسية دفاعية** تؤدي وظيفة إعادة إنتاج الوجود : وجود الذات . أما الثالثة ، فيعبر عنها ميلها إلى التعبير عن **آلية الإرادة** فيها ، من حيث يمثل الإخضاع والتكييف ذروة الإفصاح المادي عن تلك الإرادة . وهكذا تصبح عناصر وأبعاد الثقافة ثلاثية : **فهي تتلقى** ، **وترد** ، **وتنتج** ، أو بعبارة أدق : **تعي** ، **وتتفاعل** ، **وتفعل** . وعلى ذلك ، فحين تنطوي الثقافة على هذه الأبعاد الثلاثة ، نستطيع أن نتقدم في التعريف خطوة أعلى في التجريد فنقول :

إن الثقافة نظام من الأفكار والممارسات يمتنع إدراك طبيعتها دون رؤية هذا التلازم بين الفكري والعملي فيها .

لهذا الحرص على بيان الصلة بين جانب الوعي وجانب الممارسة في نظام الثقافة ما يبرره . ولعل أهم ما يبرره تجنب السقوط في الخلط بين الثقافة والمعرفة والحديث عنهما كما لو كانَتَا متماهيتين في المعنى ، وهذا ما يبدو سائدا في ما يكتب وينشر في البلاد العربية بعيدا عن كل حذر أكاديمي ضروري في مثل هذه الحالات ! ذلك أن الثقافة أوسع معنى من المعرفة ، وحدودها الدلالية تفيض عن دائرة المدرك لتتصل بدائرة الأفعال والممارسات المادية على نحو ما أشرنا إليه .

٢ـ في أنماط التعبير الثقافي :

الثقافة بين المكتوب والشفوي

كثيرا ما يجري الخلط ، في الحديث ، بين الثقافة والمعرفة كما أشرنا قَبْلاً ، فيحمل معنى الواحدة منهما على الأخرى وكأن بينهما اشتراكا في الدلالة ، والحق أنه إذ يمكن التماس أشكال من التقاطع بينهما في الدلالة . فإنه يمكن ـ في الوقت ذاته ـ بيان الفرق بين مجاليهما على نحو لا يصح معه سوى احترام **الاستقلالية النسبية** لصعيد ـ أو مستوى ـ كل منهما . وهكذا إذا كان في الوسع النظر إلى المعرفة كلحظة من لحظات الثقافة ، هي لحظة إنتاج التصورات النظرية حول موضوعات العالم الخارجي (=الطبيعي الاجتماعي) ، ففي الوسع ملاحظة الجغرافيا الأوسع التي تغطيها الثقافة في ميدان التعبير ، والتي تفيض عن حدود التعبير المعرفي بوصفه تعبيرا نظريا مجردا ، أو تعبيرا تجريبيا مختبريا عن العالم .

الثقافة تعبير ذاتي ـ فردي أو جماعي ـ عن العالم ، أي تعبير عن نمط تمثل وإدراك ذلك العالم من قبل الفرد والجماعة (قبيلة ، طبقة ، شعب . . إلخ) . وبهذا المعنى ، تعيد الثقافة ـ في ذلك التعبير ـ بناء العالم على نحو مختلف عن الهيئة «الطبيعة» التي يوجد عليها خارج أي إدراك له . لكن الثقافة ، إذ تعيد ذلك البناء من خلال عملية التعبير ، أو الإنتاج الرمزي ، تفعل ذلك على أنحاء مختلفة : على نحو مكتوب ، وعلى نحو منطوق ، ثم على نحو حركي . ليست الثقافة المكتوبة ـ بما فيها المعرفة النظرية والتجريبية ـ إلا لحظة بسيطة من لحظات التعبير الثقافي ، تمكن تسميتها بلحظة التعبير عن الفاعلية المنطقية ، أو العقلية ، أو الاختبارية ، للتمثل الإنساني للعالم . وهي إذ تظهر في صورة مكتوبة ، تتخذ لغة معرفية ومفهومية خاصة بها ، يستقل بها المجال المعرفي عن سواه من مجالات الثقافة المكتوبة كالأدب ـ مثلا ـ بأجناسه التعبيرية المختلفة .

لكن الثقافة ـ أيضا ـ هي التعبير الشفهي (غير المكتوب) ، ممثلا في أجناس مختلفة من الفنون ، ومن التعبير الحركي الذي يتخذ الجسد مادة له في المقام الأول . ففي الغناء ، وفي النحت ، والفن التشكيلي ، وفي العمارة والنقش على الخشب ، أو المعادن والجبص والرخام . . الخ ، وفي الوشم (النقش على الجسد) ، وفي التطريز والحياكة وسوى ذلك ، نصوص من التعبير الثقافي لا تقل قيمة عن النصوص المكتوبة في مضمار التعبير عن نوازع الذات ، وعن نوع تفاعلها مع العالم المحيط ؛ بل نحن نستطيع أن نرصد التجليات المختلفة لهذا التعبير الثقافي حتى في المأكل ، والملبس ، وطقوس العبادة ، ومراسيم الاحتفالات والأعياد والمآتم وغيرها . إنها جميعها أشكال مختلفة من

الإفصاح عن الذات وعن الوجدان الفردي والجمعي ، وعلى صفحتها تمكن قراءة المجتمع الذي تعبر عنه ، **وبنيته العقلية** - بتعبير **كلود ليفي ستروس** - وشخصيته الحضارية ، ففيها يخرج ما بداخل مستودع الذاكرة من معطيات قابلة للتحليل الاجتماعي .

نحن - إذا - أمام نوعين من التعبير الثقافي : تعبير ثقافي يترجم الوجدان بلغة متنوعة تتراوح بين المستوى الفطري والمستوى المصوغ صياغة جمالية تركيبية على مسافة شاسعة ، (هي المسافة التي قد تقوم بين المواويل والأهازيج وبين النظم الأركسترالية السيمفونية في الموسيقى ، أو بين تحريك الجسد على إيقاع ما بطريقة عفوية وبين الباليه ، أو بين الوشم وبين الفن التشكيلي وفن العمارة . . إلخ) ، وتعبير ثقافي **يترجم الفكر والصياغة المكتوبة للرموز** ، ويتراوح بين الأدب وبين المعرفة النظرية المفهومية ذات الصياغة العقلانية أو العلمية الصارمة (الفلسفة ، العلوم . .) . وإن شئنا استعارة العبارات الأنثروبولوجية المتداولة ، نقول إننا أمام نمطين من الثقافة هما : **الثقافة العالمة** Culture Savante **والثقافة الوحشية** أو المتوحشة Culture Sauvage ، وهو تقاطب يمكن التعبير عنه - أيضا - من خلال الزوج : **الثقافة العليا والثقافة الشعبية** .

واضح من هذا التقسيم أنه لا امتياز للثقافة المكتوبة (العالمة) على الثقافة الشعبية (=الشفوية) في مضمار التعبير عن الذات ، فكلاهما يشكل طريقة من طرائق هذا التعبير اللهم ما في كل منهما من تفاوت في درجة **النظام والتقعيد** ، حيث تبدو الثقافة المكتوبة أكثر من غيرها تراكما ونجاحا . غير أن المشكلة ليست هنا ، نعني ليست في وجود فوارق في أنماط التعبير وفي درجات النظام فيه ، بل هي في مستوى

التمثُّل لدى كل منهما . ذلك أن هناك قدرا من التفاوت في وعي كل من الثقافة المكتوبة (العالمة) والثقافة الشفوية (الشعبية) . ويظهر ذلك - بوضوح أكبر - على صعيد كتابة تاريخ كل منهما . إذ يبدو ، حتى الآن أن التاريخ الوحيد الذي كتب بعناية - في جميع المجتمعات تقريبا - هو تاريخ الثقافة المكتوبة ، فيما لم يحظ تاريخ الثقافة الشعبية بكبير اهتمام يليق بمكانته في بناء الاجتماع الثقافي . وقد يعود ذلك إلى قداسة المكتوب لدى مجتمعات كالمجتمع العربي - الإسلامي . لكن الذي يدفع ثمن هذا الفراغ ، في جميع الأحوال ، هو ذاكرة المجتمع وتراكمه الثقافي ، و-استطرادا- معرفتنا عنه : فحين لا يكون في وسعنا أن نكتب تاريخ قسم من التعبير الثقافي لمجتمع ولشعب ما ، فنحن بذلك نفقد قدرتنا على - وحقنا في -بناء وعي صحيح متكامل بتراكمه الرمزي ، الأمر الذي ينجم عنه ضعف في مستوى تمثلاتنا له . وهو ما ستتبين فداحته متى أدركنا أن القسم الأعظم من التعبير في جميع المجتمعات والثقافات في العالم - ومنها مجتمعنا العربي - إنما هو الذي يشغله التعبير الثقافي الشفوي الشعبي .

٣ــ ثقافات في الثقافة

في تحديد الثقافة ، ثمة مستويات متعددة ومتباينة بالقدر الذي تتنوع وتتباين فيه العناصر والمصادر الأساسية التي تؤسس نسيج هذه الثقافة أو تلك . وقد يحصل - وهذا هو الغالب في جميع المجتمعات والتواريخ - أن تنطوي الثقافة الواحدة (=الثقافة الأم) على ثقافات فرعية متعددة ، قد تكون مصدر ثراء فيها أكثر مما هي عامل خلل أو انقسام . أما تنوعها ذاك ، فهو التعبير الرمزي المباشر عن تنوع لحظات الاجتماع المدني داخل المجتمع الواحد ، أو داخل المجموعة القومية ، الأمر الذي

يتأكد معه ـ على نحو صريح ـ ما للثقافة من مضمون اجتماعي تمتنع عن التقويم الذاتي بمعزل عنه .

في هذه الخارطة المتنوعة ، هناك **الثقافة القومية** الخاصة بأمة معينة ، **والثقافة الدينية** الخاصة بالمتسبين إلى ملة ما ، **والثقافة الاجتماعية** الخاصة بطبقة أو فئة من المجتمع ، والثقافة أو الثقافات الخاصة **بالأقليات** الإثنية أو الدينية أو اللغوية في مجتمع ما . وكما أن **الاختلاف** بين هذه الأنماط من الثقافة ثابت ثبوت التنوع في هويات الجماعات الاجتماعية والدينية والقومية ، فإن **التقاطع** بينها قد يكون حاصلا : إما على صعيد اللسان المشترك ، أو على صعيد التراكم التاريخي والحضاري الجامع . ولعله من الخطأ الفادح اعتبار هذا التركيب الفسيفسائي خاصا بالمجتمعات المتخلفة ـ مثل المجتمع العربي ـ إذ هو يسود كل المجتمعات الإنسانية ، وإن تفاوتت نتائجه وذيوله من مجتمع إلى آخر .

ثقافة «الأمة الروحية» هي الثقافة التي تصهر جماعات اجتماعية وشعوبا وأمما في كيان رمزي مشترك يقوم على **رابطة العقيدة** ، أي في كيان غالبا ما يتجاوز الكيان الاجتماعي ـ السياسي (الدولة الوطنية أو القومية) . ولذلك ، قلما نجد التعبير عن هذه الثقافة الدينية بلغة واحدة ، بل تكاد لا توجد هناك ثقافات دينية معبر عنها بنفس اللسان . وهو أمر لا يتعلق بالديانات التوحيدية الثلاث ، حيث عشرات الأمم واللغات تتداولها ، بل هو يتعلق بالديانات التي يتداخل فيها ـ إلى حد التماهي ـ الكيان الروحي مع الكيان القومي على نحو ما هو عليه الأمر في حالة البوذية والكونفوشيوسية .

وثقافة الأمة الاجتماعية (=القومية) هي الثقافة التي تصهر مجموعات اجتماعية مختلفة التكوين الديني والمذهبي (أو ـ وهذا نادرا ـ متجانسة التكوين إياه) ، ومختلفة الأصول العرقية (أو موحدة الأصول : وهو أيضا أمر نادر) ، صهرا يكون اللسان المشترك ، والتراث الرمزي والتاريخي المشترك ، هو أساسه وعامله الرئيس . وقد لا يكون إطار هذه الثقافة القومية هو الكيان السياسي الوطني ، دائما ، إذ قد يفيض مجالها عن إطاره كما في حالة الثقافة القومية العربية حيث الأمة مجزأة في كيانات سياسية فرعية (قطرية في الخطاب القومي) . وهو ما يعني أن جغرافية هذه الثقافة هي الأمة وليس الكيان السياسي .

أما الثقافة الطبقية ، فهي مجموع التصورات التي تعبر عن واقع قسم من المجتمع تقوم بين أفراده علاقة من الانتماء الاجتماعي ـ الاقتصادي تميزه عن غير يتقوم على علاقة أخرى مختلفة . نلحظ ذلك في الاختلاف بين الطبقات في أنساق القيم ، وفي نوع الأفكار التي يحملها كل عن العالم الاجتماعي ، وعن الثروة ، وعن السلطة . . إلخ . وتقوم هذه الثقافة ببناء التماسك الداخلي الذاتي لتلك الفئة ، فتصنع لها الشعور بالانتماء إلى نسيج اجتماعي متميز ، وتخلق لديها حوافز الدفاع الذاتي عما تعتبره حقوقا لها في مواجهة فئات أخرى . وليس من شك في أن هذه الثقافة الطبقية ، وإن كانت جزءا من ثقافة الأمة ، تعبر عن شخصية خاصة ـ وموضوعية ـ لأقسام مختلفة من الاجتماع الوطني .

وينطبق الأمر نفسه على «ثقافة الأقليات» ، فهي تمثل صورة قسم من المجتمع الوطني عن نفسه في مقابل «آخر» يشترك معه في المواطنة

السياسية دون الانتماء الثقافي . إنها التعبير المباشر عن الهويات الفرعية للجماعات الاجتماعية داخل كل يشملها بأحكام السياسة ، أي تعبير عن الشعور باستقلال الذات في مواجهة آخر يتقاسم معها شراكة كيانية (=سياسية) . وقد تتقوم هذه الثقافة على الدين ، أو الطائفة الدينية ، أو المذهب ، أو العرق ، أو اللسان . . .إلخ ، متى عدت هذه العناصر خارج مركز السيادة . .

نتأدى من هذا إلى الاستنتاج أن تعريف الثقافة تعريف نسبي ، وأنه يتقرر بنوع المستويات التي يعرض فيها مفهوم الثقافة للتعريف ، ومن هنا سعة المفهوم وقابليته للامتداد .

٤ـ في قيمة الثقافة: جدل المعرفي والاجتماعي

ما الذي يمنح ثقافة ما قيمتها ؟

لا حاجة إلى انتظار إجابة واحدة عن سؤال متعدد الاحتمالات . زوايا الرؤية متنوعة بحيث لا يستقيم أمر الجمع بينها على نحو اعتباطي . وفي وسع أية مقاربة ، نعني أية مطالعة للموضوع ـ من هذه الزاوية أوتلك ـ أن تنتج جوابها الخاص المنفرد . ليس الرائي واحدا ، وعليه ، سنكون أمام أكثر من تعريف للقيمة .

يكتفي الباحث الأكاديمي ـ الملتزم أصول البحث الجامعي ـ بحصر قيمة الثقافة في ما تقدمه (الثقافة) من إمكانيات أمام بناء معرفة دقيقة بموضوعاتها ، وفي ما يراكمه إنتاجها من مبادئ عليا كالموضوعية ، والرصانة ، والتجرد عن الأهواء والرغبات . فهي ـ في ما يذهب إليه ـ محكومة بأن تختزل إلى معرفة فحسب حتى تستحق أن تتمتع بشخصية اعتبارية ، حقا ، وإلا تحولت إلى مجرد لغط لا طائل

منه. أما المثقف **الاجتماعي**، المرتبط برسالة فوق- معرفية، فهو لا يتحسس لها من قيمة سوى ما قد تقدمه من خدمات تاريخية، وما تؤديه من **وظائف** اجتماعية، بصرف النظر عن درجة العلم المتحقق فيها.

يفكر الأول داخل ثنائية/ ثنائيات: **الحقيقة/ الزيف، الصدق/ الكذب، الصواب/ الخطأ**... إلخ، ويحدد الثقافة في علاقة تضاد مع الإديولوجيا ومع التفكير المعياري، أي مع كل نظر يتجاوز الفكرة **الوضعانية**، ويهتم ب«ما ينبغي أن يكون»، أو ينطلق من فكرة وراءها مصلحة ذاتية أو طبقية أو سياسية.. إلخ. ويفكر الثاني من داخل فكرة **المصلحة** في تناول الأفكار بعيدا عن ثنائية الصدق والكذب، والصواب والخطأ، منصرفا إلى معاينة ما تستطيع أداءه من دور على سبيل تحقيق هدف اجتماعي، أو الانتصار لقضية اجتماعية.

هذا جدل قديم بين طريقتين في تمثل الأفكار وعيارها: جدل بين فكرة **المعرفة لذاتها وفكرة المعرفة للمجتمع**؛ جدل بين الأكاديمي والمثقف، بين الملتزم بالمعرفة حصرا، والملتزم بوظيفية المعرفة. وهو إذا كان قد أحدث انقساما في صفوف المثقفين، فلأنه تعلق بتنوع في النظر إلى دور الثقافة، غير أنه انقسام يعزى إلى طبيعة الثقافة ذاتها بصفتها تنطوي على لحظتين: **لحظة إنتاج المعرفة، ولحظة توزيع المعرفة**. تمثل اللحظة الأولى تعبيرا عن كيان المعرفة من الداخل: عن آلية مركزية فيها هي الانصراف إلى البحث عن الحقيقة، وهي- بالأساس- اللحظة التي تغري الأكاديميين. وتمثل اللحظة الثانية تعبيرا عن اجتماعية المعرفة: عن آلية فيها هي الميل إلى الصيرورة قيمة من قيم الاجتماع لا فكرة يحملها الفرد فحسب. وهي- أيضا- اللحظة التي تشبع حاجة المثقف الاجتماعي.

هل نملك تأييد تعريف من تعريفي الثقافة على آخر؟ .

يصعب ذلك حقا ، إذ فضلا عن أن كلا منهما قائم على خلفية خاصة يصدر عنها منطقيا ، فإن لكليهما تحفظات مشروعة على الآخر : الأكاديمي يتهم المثقف الملتزم بأنه يضحي بالموضوعية من أجل المصلحة (مصلحة المجتمع) ، ويتنازل عن الحقيقة إرضاء للجمهور . والمثقف الملتزم يتهم الأكاديمي بأنه يتخلى عن دوره الاجتماعي والتاريخي بذريعة التزام الموضوعية والعلم ، وهما وهمان معرفيان على نحو ما تقيم الأدلة على ذلك مختلف معطيات العلم المعاصر . نحن هنا - إذا - أمام خطابين : واحد يتقوم على فرضية الموضوعية ، فيصرف عنه ما عداها ، والثاني يتقوم على فكرة الالتزام (الثقافي) ، فيقرأ الأفكار بعيدا عن موضوعة الخطإ والصواب ، وانطلاقا من أنها تتساوى في القيمة خارج نفعيتها الاجتماعية .

إنه الجدل بين النزعة العلموية والنزعة التاريخية في الثقافة .

II - في المضمون الاجتماعي للثقافة :

لا سبيل إلى وعي الثقافة إلا في سياق منظومة من المستويات الاجتماعية تتحدد بها وتكتسب مضمونها ، ومن هذه المستويات : الدين والسياسة .

١ - الثقافة والدين :

بين الثقافة والدين أكثر من علاقة . لنقرأ - هنا - وجهين أساسيين من تلك العلاقة لأهميتهما في مضمار تحديد معنى الثقافة وتحديد نظام **اشتغالها** :

يمثل الدين - في مستوى أول - ثقافة كاملة لشعب أو أمة أو حضارة . لا يتعلق الأمر ، هنا بالدين من حيث هو مجموعة نصوص وتعاليم وقيم فحسب ، بل - أساسا - بما هو كيان مجسد في طقوس اجتماعية وتقاليد وأفعال يمارسها الناس أيضا ، أي من حيث صيرورته نظاما من الممارسات المادية قد تقوم مسافة ما واقعية بين وضعه النظري - في نصوص - وبين طريقة استيعابه والتعبير عنه من طرف المؤمنين به تعبيرا مباشرا في حقل اجتماعهم المدني .

يُحْتَسَبُ الدين ثقافة من واقع كونه يعبر عن رؤية للعالم : للطبيعة ، والوجود ، والإنسان ؛ ومن واقع كونه يقدم تصورا لبناء الاجتماع الإنساني على نحو يغطي - أحيانا - أدق تفاصيل هذا الاجتماع : اقتصادا ، وسياسة ، وأخلاقا ، وأحوالا شخصية . . إلخ . ليس يهم إن سعت عقيدة ما إلى بناء «أمة روحية» - شأن النصرانية - أو إلى بناء «أمة اجتماعية وروحية» - شأن الإسلام ، بل الأهم أنها قامت على تعاليم رسمت للمنتسبين إليها تخوم الجائز وتخوم الممنوع ، وقذفت في «روعهم» الجمعي مبادئ تحولت إلى قواعد صارمة للفكر والسلوك ، وأفكارا تحولت إلى عقائد راسخة لا تقبل المراجعة في جانبها اللاهوتي حتى وإن كانت تقبل بعض التغيير في الجوانب المتصلة بميدان الاجتماع المدني .

الدين هنا ثقافة بوصفه نمطا من المعرفة بالوجود (الطبيعي والاجتماعي) ، يختلف في الأسس والمبادئ عن سواه من أنماط المعرفة الأخرى كالعلم ، والفلسفة ، والأسطورة ، وسواها . فله مسلماته التي لا يقوم الإيمان - داخل نظامه - بغير الإقرار بها ، وله طريقته الخاصة في بناء أحكامه ليست تفهم قضاياه وأحكامه بغير ربطها بنمط الاستدلال

فيه . . إلخ . ثم إنه ثقافة بوصفه نمطا «مغلقا» من الطقوس والشعائر والقيم ، أي طريقة ثابتة الملامح في ممارسة الحياة وفي بناء الاجتماع وإعادة إنتاجه ، وهو يمثل ـ في الحالين ـ بنية عقلية كاملة للمجتمع ، بالمعنى الأنثروبولوجي الكامل للكلمة ، أي نمطا من التفكير والسلوك يكتسب منطقا ذاتيا خاصا يمتنع فهمه أو تعليله بمعزل عن شبكة المعاني والدلالات الخاصة به .

لكن الدين يمثل ـ في مستوى آخر من العلاقة ـ عاملا من العوامل الأساسية في تعبئة ثقافة ما ، وشحنها بالرموز والمضامين والمطالب ، وتشكيل حقلها الخاص داخل الاجتماع المدني . الدين هنا ليس رؤية للعالم ، شأنه في الحالة الأولى ، بل عنصر في بناء هذه الرؤية التي قد لا تكون رؤية دينية بالضرورة ، وإنما يحتمل أن تكون رؤية اجتماعية أو قومية أو سوى ذلك . فقد تفرض ضغوط سياسية واجتماعية على شعب أو جماعة تعبئة المخيال الجماعي برموز وقيم من شأن استثمارها في الحقل الثقافي أن يعيد التوازن إلى الذات ، ويشحنها بالقدرة على الأداء الأفعل والأمثل . وهذا ما يفسر لماذا يجري استدعاء الدين ، عند كل أزمة اجتماعية أو وطنية ، ولماذا يكاد التعبير الثقافي يميل إلى توطين الرموز الدينية وإلى إفساح المجال أمامها لتشكيل خطاب المواجهة .

ثمة فارق بين وجهي هذه العلاقة (بين الدين والثقافة) لا يجوز أن نخطئ قراءته : يمثل الدين في الحالة الأولى معرفة أو نمطا من إدراك العالم ، بينما هو يمثل في الحالة الثانية طاقة لشحن الحقل الثقافي بأسباب الفعالية في مجال صراعي . إنه بنية ونسق كاملان في (الحالة) الأولى ، بينما هو عنصر داخل بنية أشمل في الثانية (=ثقافة سياسية ، ثقافة وطنية ، ثقافة قومية ، ثقافة إنسانوية . .) ؛ ووعي هذا الفرق بين

الحالتين ممتنع من داخل نفس المقاربة المنهجية ، إذ هو يحتاج إلى تنوع مناهجي يناسب تنوع أحوال العلاقة . وهكذا ، يحتاج فهم العلاقة الأولى إلى تحليل معرفي - منطقي يسبر أغوار النظم الدينية في المعرفة ، ويحلل بنية الاستدلال فيها ، ويقرأ مسلماتها ولغة الخطاب فيها ، فيما يحتاج فهم العلاقة الثانية إلى تحليل سوسيو - ثقافي ينصرف إلى الكشف عن العوامل التحتية التي تدفع إلى استثمار القول الديني في بناء الثقافة .

ا - الثقافة وعوائق السلطان

لا ينفصل التفكير في المضمون الاجتماعي للثقافة عن التفكير في مختلف العوائق التي تحول دون التعبير الطبيعي عن دورها الاجتماعي ؛ والعوائق تلك كناية عن قيود وموانع تكبح وظائفها الطبيعية . ونحن نعلم أنه بغير حرية الفكر والرأي وسيادة النظام الديمقراطي ، تعجز الثقافة - أية ثقافة - عن تحقيق تراكمها الطبيعي وارتياد آفاق الابداع . الديمقراطية صنو الثقافة وبيئتها الطبيعية . وليس معنى ذلك أن الثقافة تملك الحق في أن تقول ما تشاء ولو على حساب مقدسات المجتمع والدولة ، بل هي تملك الحق في أن لا تكون هذه المقدسات سببا وظيفيا لدى البعض في وضع الكوابح أمام حرية الانتاج الثقافي . إذ إن المقدسات إياها جزء من ثقافة المجتمع أيضا . وعلى ذلك ، يعرف المثقفون كيف يحرصون على ما هو جمعي مشترك أكثر من حرص من ينصبون أنفسهم للدفاع عن مقدسات هو - في حقيقته - دفاع عن سلطة أحاطوها بالشرعية من باب ادعاء حماية المقدسات السياسية والدينية ، أكثر مما هو دفاع عنها ! .

لعله من النافل القول إن المحروم من الحرية هو ـ بالذات ـ من لا يستطيع احترام حرية الآخرين ؛ فهو إذ ينتهكها ، يعبر عن واقع موضوعي تماما : فقدانه الشعور بالحرية . وعليه ، كلما أمكنه أن يتمتع بحرية الرأي ، كلما مال إلى احترام حق الآخرين في الرأي والاختلاف . وظني أن ذلك إنما يحصل متى قام الاجتماع السياسي والمدني على قواعد الديمقراطية ومتى نجحت هذه في حماية حق الجميع في القول الحر غير المقيد بما يسمى في لغة السياسة بالخطوط الحمراء .

أن تكون الديمقراطية صنو الثقافة ، فذلك مما قد لا يحتاج إلى كبير شرح ، ذلك أن منطق الثقافة هو البحث عن الحقيقة ، والبحث عن كيفيات مناسبة للتفاعل الإيجابي مع المحيط الطبيعي والاجتماعي . وبيِّنٌ أن منطق البحث هذا إنما هو الإقدام على مُسَاءَلَة المجاهل وارتياد شعابها . وهو أمر لا يستقيم بغير حرية ، وإلا استحال إلى كلام رمزي . وهذا هو السبب في اضطرار مجتمعات إلى تفويت التعبير الثقافي لديها إلى مجال الأدب والفنون بحثا عن طريقة أقل عرضة لمراقبة السلطة السياسية والدينية أو سواهما . وقد يكون الأدب الأمريكي اللاتيني مثالا صارخ الدلالة على ذلك . على أن غياب الديمقراطية ، وهيمنة الكبت الثقافي لا يفضي دائما ـ وعلى نحو آلي ـ إلى تفويت التعبير الثقافي إلى المجال الجمالي (=الأدبي والفني) ، فهذه ـ بلغة **التحليل النفسي** ـ حالة عليا من **التسامي** ليست ممكنة لدى جميع الثقافات والمجتمعات ، بل قد يكون ثمن الديكتاتورية والكبت هو إنتاج **ثقافة العنف** : الثقافة التي تنكفئ على نفسها انكفاء مرضيا ، فلا ترى في غيرها سوى الشر المستطير ، فتؤسس لنفسها معايير تحاكم بها الأشياء ، وتعبر عن نزعة عدوانية تجاه كل من خالفها الرأي ! .

الحديث في صلة التلازم بين الثقافة والديمقراطية مناسبة للتفكير في ما يمكن أن ندعوه بعوائق الممارسة الثقافية ، ونعني بها ـ على وجه خاص ـ مختلف السلط التي مارست ـ ومازالت تمارس حتى اليوم ـ قيودا على حرية الرأي والتفكير ، وحجرا على حق العقل في الاجتهاد ، وحق الثقافة في الإبداع ، و ـ معها ـ حق المثقف في الاختلاف . ولعل أهمها ـ في هذا الباب ـ ثلاث سلط هي : السلطان السياسي ، والسلطان الديني ، والسلطان الاجتماعي .

محنة الثقافة مع السلطان السياسي تكاد تكون معروفة لدى الجميع . لا تنظر السلطة السياسية بعين الرضا للثقافة على خلفية الشعور ـ الذي لا يخلو من صحة ـ بأنها تمثل سلطة موازية تضاهي قوتها ماديا ورمزيا . وهو ما يتضافر مع وعيها أن مشروع سلطة سياسية جديدة يبدأ دائما من مدخل ثقافي . وإذا كان السلطان السياسي قد احتاج إلى المثقف دائما حتى يؤثث له مجال النفوذ الشرعي لدى الجمهور ، فقد ظل يدرك أن وظيفة المثقف تلك لا تنتمي إلى الثقافة ، وأن هذه تقف ـ في حقيقة أمرها ـ على مسافة بعيدة من السلطان السياسي . وحتى حينما كان هذا الأخير مضطرا ـ تحت وطأة ضغوط ما ـ إلى منح المثقف أقساطه ـ أو بعض أقساطه ـ المستحقة من الحرية ، كان يحيط حقوقه بقدر هائل من الكوابح القانونية والعرفية وغيرها ، ويرسم له خطوطا حمرا يدفعه ـ دفعا ـ إلى احترامها مقابل تمتعه بذلك النزر اليسير من الحرية ! والويل له ـ كل الويل ـ إن هو تطلع إلى مخادعة السلطان السياسي وخرق الصفقة العرفية من خلال انتهاك أيٍّ من الخطوط الحمر المرسومة ، أو حتى محاولة تعديل سقف الحرية المتاح للخطاب الثقافي ! ولعل هذه المحنة هي التي تعبر عن نفسها ـ أبلغ تعبير ـ

في واقع أن أكبر فئة من المعتقلين والمنفيين في أكثر بلدان العالم الثالث ، ومنها البلاد العربية ، هي فئة المثقفين : تلك التي يعرض عليها السلطان السياسي خيارات أحلاها مر : التواطؤ ، أو الصمت ، أو التصفية ! .

مثل هذه السيرة الذاتية الصعبة للعلاقة بين الثقافة والسلطان السياسي نقرأه في تجربة العلاقة بينها وبين **السلطان الديني** . نعرف - على نحو عميق - قصة الوقائع الدرامية للفكر مع سلطة الكنيسة في العصور الوسطى وفي مطلع عصر النهضة الأوروبي : وثائق الحرمان ومحاكم التفتيش والرؤوس المساقة إلى المشانق والمقاصل . ونعرف ما يشبهها مع الفقهاء المسلمين المتمسحين بأهداب السلطة ، وإصرارهم على معاقبة أهل الرأي المخالفين من طينة ابن حنبل ، والحلاج ، وابن رشد . . إلخ . تؤرخ هذه الوقائع لفصل من التجافي بين الرأي المسلح بإرادة البحث والاجتهاد والنقد ، وبين إيديولوجيا تحوزت السلطة من خارج الحقل الثقافي ، ومن خلال وضع بضاعتها في خدمة السلطان السياسي ، إما من باب طاعته (=الفقهاء) أو من باب تمثيله (=الإكليروس) . والواقع أن هذا السلطان الديني لم يكن أقل وطأة من السلطان السياسي إن لم يكن قد فاقه في ذلك وتخطاه . ذلك أن هذا السلطان يتمتع بشرعيتين وقوتين تتضافران معا كي تصنعا شخصيته النافذة : **شرعية السياسة وشرعية العقيدة** . فرجال الدين محميون من قبل دولة ترى فيهم فيلقا من فيالقها الضاربة ، وهي جاهزة كي تدافع عنهم - عند الاقتضاء - ضد مثقفين متمردين أو «مارقين» يهددون سلطتها بتهديد حراس العقيدة . كما أنهم محميون من قبل مجتمع يرى فيهم ضميره الديني والأخلاقي الأعلى ، على خلفية الإيمان الراسخ لديه بأنهم حماة المقدس من البدع والدسائس . بل يمكن

الذهاب بعيدا إلى القول إن السلطة المادية والرمزية التي يتمتع بها رجال الدين من قبل الجمهور، تجعلهم - أحيانا - قادرين على فرض احترام السلطان السياسي لمناطق نفوذهم، وإجباره على قبول بعض مواقفهم، أو الصمت عليها على مضض، على ما قد يكون فيها من إحراج له. ولعل هذا ما تكشف عنه وقائع محنة الكاتب المصري نصر حامد أبي زيد التي تلخص قصة الصراع بين التفكير والتكفير، بين الاجتهاد والتقييد، بين الحرية والإرهاب!

المحنة الثالثة للثقافة لا ينظر إليها عادة بعين الاهتمام، ويكاد لا يجري الانتباه إليها إلا لماما، وهي محنة علاقتها **بالسلطان الاجتماعي**. نعني بالسلطان الاجتماعي رأي الجمهور أو الشعب، أو جملة الأفكار والقيم التي يحملها ويتوارثها ويحرص على إعادة إنتاجها، لتمثل - بمعنى من المعاني - **سلطة** على المنتسبين إلى المجتمع، أي **مرجعية** أخلاقية وقيمية للسلوك الاجتماعي عند الأفراد والجماعات. تجد الممارسة الثقافية نفسها - أحيانا - في مواجهة كوابح هذه السلطة، خصوصا حينما تروم تكريس فكرة جديدة في الوعي والاجتماع على أنقاض أخرى بالية، على نحو ما حصل للفكرة السلفية في مواجهة المجتمع الطرقي، أو الفكرة الحداثية في مواجهة المجتمع «الطبيعي» (القبلي أو الطائفي .. إلخ). درجة الاحراج التي تصيب الثقافة - هنا - تكون أعلى من سواها من الحالات الأخرى، ذلك أن السلطة هنا **سلطة أهلية**، صاحبها هو الشعب الذي ينتدب المثقف نفسه لخدمته والدفاع عن مصالحه! فقد يقبل المثقف - الملتزم على وجه خاص - أن يعرض نفسه للمشاكل مع السلطان السياسي و- إلى حد ما - مع السلطان الديني، لكنه لا يستطيع أن يبرر لنفسه - ولا لجمهورهِ - أن يدخل في صدام مع الشعب وهو الملتزم قضيته.

لا يعني الحديث في عوائق هذه السلط الثلاث أننا نصدر عن موقف سلبي من **الدولة** والدين والمجتمع ، بل نحاول أن نقرأ نتائج صيرورة كل واحد منها سلطة ، وخاصة نتائجها على صعيد الثقافة والممارسة الثقافية ، علما بأن الدولة (أو السياسة عموما) **والدين والمجتمع** قد تكون ـ في حالة أخرى ـ من عوامل تنمية الثقافة والإبداع الثقافي . أما في الحالة التي نرصد ، فإن انتصابها سلطة كابحة لا يقود الثقافة إلا إلى التنازل الاضطراري ، وهو بداية الرحلة نحو الجمود والانحطاط ، أو نحو العنف والحرب الأهلية في الوعي .

٣ـ المثقف والسياسة : الجدل الخصب والصعب !

على امتداد التاريخ الإنساني ، قامت بين المثقف والسياسة علاقات مختلفة من التضافر والتنافر حمل عليها دائما التداخل الطبيعي الشديد بين الفاعلية الثقافية والفاعلية السياسية . إذ لم يكن صحيحا ـ دائما ـ أن الثقافة نزعت إلى النظر فيما السياسة عنت ورادفت العمل . فالثقافة والمعرفة لم تتوقفا عن الارتباط بالمجال المادي والاجتماعي سواء بتحويله إلى موضوع للتأمل ، وإنتاج الأنساق والتصورات والأفكار حوله ، أو بتوظيف حصيلته في مشروع مجتمعي . أما السياسة ، فلم تكن لتصبح فاعلية مادية متحققة إلا من حيث كونها ظلت دائما شكلا من أشكال ترجمة فكرة نظرية والتعبير عنها تعبيرا عمليا . وهكذا ، لو شئنا تصنيف أنماط العلاقة التي قامت ـ واستمرت ـ عبر حقب التاريخ المختلفة بين المثقف والسياسة ، لأمكننا تصنيفها في **ثلاثة أنماط** رئيسَة تعاقبت أحيانا وتزامنت في أحايين أخرى هي علاقات : **الزراية ، والمصاحبة ، والاستتباع** :

تعني علاقة **الزراية** نزوع فئات من المثقفين إلى استصغار شأن السياسة ، واحتقار مجالها ، والحط من قدر المشتغلين فيه . تتغذى هذه النزعة من ثقافة «فلسفانية» تجريدية مصابة بالتعالي ، تبخس قيمة موضوعات العالم المادي ، وترى فيها شأنا غير ذي قيمة أمام النظر الذي ينبغي أن يكون كليا تجريديا يتحاشى السقوط في المعارف الجزئية والتجريبية . ومع أن الفلاسفة حلموا دائما ـ ومنذ أفلاطون ـ بإقامة أركان السياسة على قواعد فلسفية وبإدارة الدولة من قبل الفيلسوف ، إلا أنهم ظلوا مصابين بداء الاستعلاء حيال السياسة ، وخصوصا حينما لم يعد في وسعهم أن يشاهدوا تحقيق مدينتهم الفاضلة التي يحكمها العقل وتسود فيها العدالة والفضيلة ! .

ربما انقرض الفلاسفة من ذوي الأنساق الكبرى ، أو هم على وشك أن ينقرضوا ، لكن الفكرة **الاستعلائية** على السياسة ـ التي أرسوها ـ استمرت في البقاء على قيد الحياة ، وفي تجديد نفسها والتمظهر في أشكال متباينة ومتنوعة ! ولعل الشكل الراهن لتضخم هذه النزعة اليوم هو ذاك الذي يقيم القران بينها وبين الايديولوجيا في سياق أطروحة تقيم حدا فاصلا بين المعرفة العلمية وبين الإيديولوجيا . يمكن تعيين هذه النزعة ـ معرفيا ـ بالقول إنها نزعة **علموية** ؛ لكنها إذ تظهر بوصفها كذلك ، أي نزعة علموية ، تشطر حامليها إلى شطرين : قسم منهم قليل الارتباط بالسياسة ، بحيث لا تستحق منه هذه ـ في أحسن الأحوال ـ سوى أن تكون موضوعا للتأمل وللإنتاج المعرفي ، وقسم عظيم التباعد عنها ، بحيث لا تستحق منه سوى التجاهل الكامل والضرب صفحا عنها إلى شؤون قد تكون على أبعد مسافة ممكنة عن شؤون الواقع الاجتماعي ! .

وتعني **علاقة المصاحبة** تلك الحالة من المصالحة والوفاق التي قامت ، في مناسبات مختلفة من التاريخ ، بين المثقف والسياسة . قد تكون هذه المصاحبة أخذت شكلا من أشكال التزام المثقف بمشروع سياسي ما (انتماء حزبي مثلا) ، أو قد تكون في صورة ارتباط المثقف بقضية سياسية (وطنية أو اجتماعية) دون تحقيق ذلك الارتباط - بالضرورة - في شكل من الانتماء التنظيمي إلى المؤسسة التي تحمل على عاتقها عبء إنجاز المشروع السياسي . لكنها - في جميع الأحوال - تعبر عن شعور لديه بالحاجة إلى إقامة اقتران بين النظر والعمل ، بين الثقافة والسياسة . لا يتخلى المثقف - هنا - عن موقعه وهويته ، من حيث هو مثقف ، لكنه يحاول أن يعطي مضمونا عمليا ، وتاريخيا ، واجتماعيا لحرفته : إنتاج المعرفة . تتحول السياسة ، عند هذا الصنف من المثقفين ، إلى ميدان لتحقيق المشروع النظري ، وإلى حقل لاختبار وجاهته التاريخية في نفس الآن . إنها ليست ضرورة قهرية ، بل حاجة تاريخية واجتماعية لمنح الفكر مضمونه الصحيح من حيث هو لا يبحث عن الحقيقة المطلقة المجردة (عكس فكر المثقف المتعالي عن السياسة) ، بل عن حقيقة وظيفية تستطيع أن تغذي الواقع بالممكنات ، لتحول الممكنات إلى واقع جديد .

أما **علاقة الاستتباع** ، فتعني تلك الحالة من فقدان المثقف لاستقلالية حقله وآلة النظر لديه وانسيابه في ميدان السياسة دون عاصم نظري أو ثقافي يعصمه . يشبه المثقف - هنا - نسخة شوهاء من صورة رجل السياسة . إذ لا ينطق - حين ينطق - أصالة عن نفسه ، بل نيابة عن رجل السياسة ؛ فتتحول المعرفة لديه من مرشد إلى مجرد وصفات قولية ممهورة برضا السلطة وموضوعة برسم التبرير : تبرير أفعال أهل السياسة : كائنة ما كانت قيمتها أو مضامينها ! إنه مثقف السلطان

السياسي ولسان حاله الذي يكتفي من المعرفة بالتبرير ومن السياسة بالولاء . فلا هو حفظ للفكر حرمة ولا هو أسدى للسياسة خدمة ، إلا أن تكون خدمة مزيفة زيف الأفكار التي يحمل !

نسمي الفئة الأولى من المثقفين باسم فئة المثقفين **المغترين** ، أي المصابين بنزعة الاغتراب والانسحاب من الواقع . ونسمي الثانية باسم فئة **المثقفين الملتزمين أو المندمجين** . أما الثالثة ، فنطلق عليها إسم فئة المثقفين **التجريبيين** . يشترك وعي الفئة الأولى والثالثة في كونه وعيا **مَرَضيا** تجاه السياسة ، يتراوح بين الإدبار المطلق والإقبال المطلق . أما وعي الفئة الثانية ، فيحقق نوعا من التوازن الضروري بين العقل والواقع ، بين النظر والممارسة . قد يكون مبدأ هذا التصنيف معياريا ، أي قائما على قاعدة أحكام القيمة . ولكن أليس موضوع هذا التصنيف ينتمي بدوره إلى مجال القيم ؟ .

* * *

يفتح هذا الحديث في علاقة الثقافي بالسياسي ، والثقافي بالاجتماعي والديني ، الباب أمام التساؤل عن هذا الكائن المعرفي والاجتماعي الذي نسميه بالمثقف ، وعن مختلف الأدوار والوظائف التي يضطلع بها في ميداني الفكر والاجتماع . وهذا ما سنكرس له الفصل الثالث (التالي) من هذا الكتاب .

الفصل الثالث

في المثقف والمثقف العربي

لم يستطع أحد أن يحول موضوعات العالم الخارجي ـ الطبيعي والإنساني ـ إلى موضوع للتأمل ولإنتاج المعارف والأفكار والتصورات والأنساق النظرية كما استطاع المثقف ذلك ؛ محولا عملية التفكير ـ وهي نشاط ذاتي ـ إلى ممارسة اجتماعية تنشأ عنها بنيات ذهنية تصير ـ بفعل التمثل الجماعي لها ـ إلى حقائق مادية موضوعية . نظرتنا المنظمة إلى الكون وإلى المجتمع والمؤسسات وظواهر الوجود المختلفة تدين إلى الفعالية المعرفية التي مارسها هذا الكائن المتميز عبر التاريخ : إنها مساهمته الكبرى ـ في المجتمع والحضارة والتاريخ ـ في تحقيق الإدراك الإنساني للعالم . ومع ذلك كله ، لم يستطع المثقف أن يحول ذاته ، كينونته الفكرية ، حرفته العقلية ، إلى موضوع للتأمل بالقدر الذي فعله مع موضوعات العالم الخارجي الأخرى . نعم ، عرف الفكر البشري منذ القديم اهتماماً بالمعرفة كموضوع للتحليل والوصف والتفكير ، ونشأ مبحث خاص بها ـ منذ الإغريق ـ إسوة بمبحث الوجود (ontologie) ، ومبحث القيم (axiologie) ، هو مبحث المعرفة أو «نظرية المعرفة» الكلاكسيكية (gnoséologie) . وداخله ، تساءلت الفلسفة في معنى أن يعرف الإنسان ، وما إذا كان ممكنا أن يعرف ،

والأدوات التي يتوسل بها للمعرفة (العقل أم الحس أم الحدس Intuition) ، والحدود التي يمكن أن تبلغها قدرته على المعرفة (نسبية أم مطلقة؟) ؛ وتطور - عبر التاريخ الخاص لتراكم المعرفة - كي ينتج في العصر الحديث «فسلفة العلوم» ثم الإيبستيمولوجيا[1] . غير أنه ، في ذلك كله ، لم يفعل هذا الكائن المفكر سوى أنه حول بضاعته (أي المعرفة) إلى موضوع للتفكير والتأمل ، ولم يحول منتج هذه البضاعة (أي المثقف) إلى موضوع رديف للأول وهنا وجه المفارقة : أن يكون العارف آخر من يعرف نفسه !

نعم ، في كل تاريخ الفكر ، شغل المثقف حيزا ما من الاهتمام : وُصفَ في ميدان حرفته ؛ حيكَتْ قصص عن علاقته بالسلطان وبالمَجتمع ؛ انْشُغل بانتمائه الاجتماعي . . إلخ ، لكن هذه الأدبيات لم تذهب بعيدا في صوغ تساؤلات نظرية أعمق عن فئة المثقفين . وإذا ما استثنينا المساهمة الڤيبرية والمساهمة الغرامشية في الموضوع ، وما تلاهما من مساهمات استطرادية على حاشية هذين المتنين ، لا نعثر على رصيد كاف من التصورات النظرية المنظومية لفئة المثقفين ولأدوارها في حقل المعرفة والمجتمع يوازي ماتم إنجازه حول فئات وطبقات أخرى من المجتمع . ولعل ملاحظة هذا الفقر المعرفي تصبح أوضح وادعى إلى الاستغراب حين انتقالنا إلى ما كتب عن الموضوع في إطار الفكر العربي المعاصر : يكاد المثقف - على فرط ما سال من مداد حوله - يكون ذلك

١- أنظر في هذا الصدد : Robert Blanché, l'Epistémologie, que sais-je, n°. 1475 (Paris : Presses universitaires de France, 1972), et

محمد عابد الجابري ، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي ، ط ٣ (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٤) .

الكائن العصي على التعريف ، المفتوحة فعاليته على كل الأدوار من دون تحديد !

سننصرف ، في هذا الفصل ، إلى محاولة تحديد نوع الأدوار التي يفترض في المثقف (والحديث سيجري ـ حصرا ـ عن المثقف العربي) أن يؤديها داخل ميدان معين هو الاجتماع والاجتماع السياسي . وغني عن البيان أن هذا يقع ضمن مسعى أشمل هو تعريف المثقف ؛ لكنه سيسلك نوعا مختلفا من التعريف . ذلك أن التعريف ـ في الباب ـ ضربان : إما تعريف ماهوي ننصرف فيه إلى تعيين ماهية المثقف ، أي جوهره المطلق ، أو تعريف وظيفي ننتبه فيه إلى ما يُكَوِّنُ عناصر التحديد لدى المثقف من خلال الشكل المادي الذي تتجلى فيه فعاليته ، أي ما يمكننا الاصطلاح عليه بالوظيفة التي يشغلها في الحقل الاجتماعي والثقافي . ومع أننا نميل إلى الاختيار المنهجي الثاني ، فإننا ندرك أن إنضاج التفكير في وظيفة المثقف في التوجيه الاجتماعي والسياسي تفترض ـ ابتداء ـ التساؤل عن نوع البضاعة التي يحمل ويتحدد بواسطتها كمثقف ، وبها يمارس ما يفترض أنه يمارس من أدوار . يتعلق الأمر ـ إذا ـ بمحاولة أولية للتفكير في مفهوم المثقف من خلال «رأسماله» الثقافي بما يسمح بعزله عمن قد يتداخل معه في المعنى ممن يشتركون معه في ميدان إنتاج المعاني والرموز .

I ـ المثقف

من هو المثقف : حامل المعرفة؟ أم الكاتب والمبدع؟ أم الداعية إلى مشروع؟ هل كل معرفة تدخل حاملها حكما في عداد المثقفين؟ ماذا عن المعارف الأمبيريقية (التجريبية) التي في وسع جميع الناس؟

وهل كل كتابة تجيز له الانتماء إلى فئة المثقفين؟ ماذا عن الكتابة الدواوينية : هل تحول جيش البيروقراطيين الإداريين إلى مثقفين؟ ثم هل تكفي الدعوة إلى مشروع كي تمنح صاحبها صفة المثقف : إذن ماذا عن رجال السياسة والعمل الحزبي ، بل والعسكر في حالة الوطن العربي وبلدان الجنوب : هل يحتسبون في خانة المثقفين؟ !

تهتم هذه الأسئلة بإثارة الانتباه إلى صعوبة تعيين موقع المثقف داخل شبكة من الأسئلة ومن عناصر التحديد مفتوحة على إجابات متنوعة تُعَوِصُ أكثر ما تُيَسِّر سؤال التعريف . لنبدأ بالتأمل فيها قصد فك خيوط التشابك :

١ ـ حامل المعرفة

من المهم ، هنا ، التذكير بما درج عليه القدماء من تصنيف للناس إلى «خاصة» و«عامّة» . إذا تجاوزنا الأسباب الاجتماعية والسياسية التي صنعت في الوعي والاجتماع العربي ـ الإسلامي ، تراتبية تفاضلية على قوام الجاه والشرف والثروة والنسب إلى البيت الشريف[٢] . . إلخ سنجد أن معيارا رئيساً من معايير ذلك التصنيف إلى «عامة» و«خاصة» كان دائما هو **امتلاك أو فقدان الرأسمال المعرفي كرأسمال نظري**[٣] . إن المعرفة التي استحقت هذا الإسم عند القدماء هي **المعرفة النظرية** ، أما

٢ـ يدخل في عدادها الوجهاء ، الأشراف ، الأعيان وحاشية السلطان . . إلخ .

٣ـ لعل تصنيف ابن رشد في كتابه : أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، المثال الأقصى وضوحا لتشغيل هذا المعيار . بل إن ابن رشد يذهب بتلك التراتبية العلمية التفاضلية أبعد من ذلك حين يميز بين المراتب المعرفية الثلاث ل «الخاصة» : المعرفة البرهانية ، والمعرفة الجدلية ، والمعرفة الخطابية . إنه تمييز داخلي مضاعَف بين خاصة الخاصة وعامة الخاصة .

المعرفة «العامية»[٤] فهي ليست أكثر من تمثلات تجريبية زائفة لأشياء العالم . وفي هذا ، لم يفعل الوعي العربي ـ الإسلامي الوسيط أكثر من ترداد الفكرة الإغريقية القديمة عن المعرفة ، والتي قامت على تبجيل النظر التجريدي والتأمل ، وَعَدِّه الشكل الوحيد لتحصيل الحقيقة وإدراك الجواهر ، في مقابل الحطِّ من الحس والتجربة وما يحصلان عنهما من «معارف»[٥] .

ما كان في ذهن القدماء الإغريق والعرب ـ انطلاقا من التصنيف المعرفي المشار إليه ـ اعتقاد بإمكانية قيام معرفة تلقائية من دون فعل نظري (هي غير تلك التي يحملها «عوام» الناس) . وبالمثل فإن المعرفة المعاصرة ، منذ سبينوزا وهيغل وماركس إلى باشلار وألتوسير ، قدمت تصورا متشابها عن العلاقة بين تصوراتنا عن أشياء العالم الخارجي وبين تلك الأشياء في ذاتها . قوام هذا التصور أن المعرفة ليست معطى نتلقاه من الخارج ، من العالم الموضوعي ، بل هي عملية إعادة بناء الواقع الخارجي في الذهن ؛ إنها ممارسة نظرية صرف[٦] . وبذلك فهي (أي المعرفة) تمثل قطيعة ايبيستيمولوجية مع «المعرفة التجريبية ـ الحسية» . إن

٤ـ ليست «الحكمة العملية» عند فيلسوف مسلم كابن سينا (وهي التي تتصل بالأخلاق والسياسة وتدبير المنزل . .) مرادفه ل «المعرفة» العامية» أو مقابلة للمعرفة النظرية ؛ إنها معرفة ـ في المقام الأول ـ خلاف «العَامية» ، لكن موضوعها ليس نظريا مجردا كالثانية (الإلهيات أو الحساب أو المنطق) ، وإنما هو ملموس عملي . وهذا أساس التمييز بينهما .

٥ـ ربما كانت الأبيقورية استثناء في الصرح الفلسفي اليوناني القائم على الركيزتين الأفلاطونية والأرسطية .

٦ـ يقدم لوي التوسير تحليلا غنيا للعلاقة بين الفكر والواقع يستعيد فيه بشكل خلاق تحليل غاستون باشلار للعلاقة بين العلم (الفكر) والطبيعة (الواقع) . انظر : Louis Althusser, lire le capital (Paris: F.Maspéro,1971).

الفلاسفة المعاصرين يعيدون بدورهم إنتاج التمييز بين المعرفة النظرية والمعرفة العامية من حيث إن الأولى بنائية بينما الثانية انطباعية(٧) .

نستفيد مما ذكرناه أعلاه تعريفا إجرائيا للمثقف قوامه أن المثقف هو حامل المعرفة بوصفها عملية تمثل نظري للموضوعات الخارجية . ليست تهم درجة الصدق أو الحقيقة في ذلك التمثل ، ولا الأدوات التي يتوسل بها (تجربة علمية ، استنباط فلسفي ، استقراء تجريبي ، استنتاج رياضي . .إلخ) ، المهم أن عملية المعرفة ، أو عملية إنتاج المعرفة ، تجري من خلال بناء المادة الأولية (أي الموضوع) في الوعي ، وتشغيل منظومة مفاهيم معينة لبناء صورة ذهنية عن الموضوع المفكر فيه . وغير خاف أننا نستطيع أن ندخل في دائرة هذا التعريف سائر أصناف المثقفين الذين نعرف ، من علماء ، وفلاسفة ، وفقهاء ، ومفكرين في حقل الاجتماع والسياسة وسواهم . الجامع بين هؤلاء كافة اشتراكهم في القدرة على صوغ صور نظرية عن موضوعات العالم الخارجي : الطبيعي والإنساني ، ووعيهم بهذه القدرة التي يتحوزون ، وبما يحصل عنها من أوجه العلم بالأشياء . هكذا ننتهي إلى تعريف للمثقف بالقول إنه منتج الوعي . وسنرى ، في ما بعد ، ما هي الوظائف التي تؤديها عملية إنتاجهِ الوعي ذاك في الحقل الاجتماعي .

المثقف - في هذا المعنى - هو العارف ، أي المالك للرأسمال الرمزي المعرفي . على أن هذا الرأسمال يبدو - في مرحلة أولى -

---

٧- عند المحدثين ، تكون المعرفة غير المبنية داخل النظام العلمي التجريبي (الفرضي - الاختباري) أو داخل النظام العقلاني الاكسيومي (axiomatique) (الفرضي - الاستنباطي) معرفة غير مبرهن على صدقهاالعقلي أو الموضوعي . ولا يختلف الأمر - في هذا - عند القدماء : فالمعرفة القائمة على غير دليل مادي أو منطقي هي في عداد المعرفة الظنية .

رأسمالا فرديا . فهو وحده من يتمتع به . وتمتعه به قد يكون على صورتين : **رمزية ومادية** . التمتع الرمزي حاصل في ما يحققه من إشباع نفسي جراء شعوره بامتلاكه «الحقيقة» أو أقلاً ، المعرفة ؛ وقد ينجم عنه ، استطرادا ، الشعور بالتميز داخل نظام التراتب التفاضلي الرمزي من حيث هو مالك للعلم . بينما قد يتجلى التمتع المادي في ما يمكن أن يجنيه من **عائدات** اقتصادية أو اجتماعية جراء توظيف خبرته العلمية والمعرفية . على أن الفرق بين الوضعين الاعتباريين (الرمزي والمادي) لا يعود مجرد فارق كمي ـ درجي بسيط ، بل يتسع ليعيد تعريف طبيعة بضاعته (أي المعرفة) . في الوضع الأول ، يكون المثقف حاملا **لرأسمال اجتماعي** في مواجهة المجموع الاجتماعي الذي ينتمي إليه ، وداخل حقل إنتاج الرموز والقيم الذي يؤطر ممارسته النظرية . إنه هنا **المالك المباشر للإنتاج** (الرمزي) **ولوسائل الإنتاج** إذا ما اتسعدنا منظومة مفاهيم المادية التاريخية . أما في الوضع الثاني ، فيصبح مالكا **قوة عمل** يبيعها في السوق السياسية والإدارية على قاعدة **علاقة أجرية** تشده إلى المالك الفعلي الذي تؤول إليه عائدات الخبرة العلمية الموظفة (الدولة مثلا)(٨) .

واضح ، إذا ، أن الانتقال من مالك الرأسمال الرمزي إلى بائع قوة العمل يعيد تعريف بضاعة المثقف تعريفا مزدوجا : **المعرفة في ذاتها** ، **والمعرفة**

٨ـ كان القدماء يستكنفون ، في البدء ، عن الكسب والمعاش من «حرفة» الرأي والكتابة ، وكانوا يرتزقون من صنائع وحرف أخرى . لكن أمرهم مع اتساع نطاق التنظيم السياسي للدولة العربية ـ الإسلامية آل إلى خلاف ذلك . وقد ذكر ابن خلدون كيف أن تقسيم العمل بين السلطان والعالم اقتضى أن أصبح العلم « . . من جملة الصنائع والحرف . واشتغل أهل العصبية بالقيام بالملك والسلطان ، فدفع للعلم من قام به من سواهم ، وأصبح حرفة للمعاش . .» أنظر : أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، المقدمة (تونس الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤) ص ٦٠ .

في صيرورتها خارج حقل الإنتاج الرمزي ، أي حين تتعرض إلى التبضيع وتتحول إلى سلعة[٩] .

حين لا تصبح المعرفة فعلا مطلوبا لذاته ، تتخلى عن وظيفتها التقليدية : البحث عن «الحقيقة» ليؤول أمرها إلى إعادة تشكيل جديد لدورها خارج حقل النظر ، أي بعيدا عن معيار الخطأ والصواب . وقد يكون هذا الدور الجديد هو خدمة رسالة في حقل مادي ما ، قد يتحول وازعها إلى الربح الشخصي ، أو إلى خدمة هدف سياسي أو اجتماعي . في الأحوال جميعها ، يطرأ تحول جوهري على المبدأ الذي تقوم عليه : لا يعود هذا المبدأ هو الحقيقة ، بل هو **المصلحة** . هاهنا يتحول المثقف من عارف ، يحمل رأسمالا معرفيا نفيسا ، إلى **داعية** يعيد صوغ الأشياء صوغا معياريا (لا موضوعيا) على مقاس **الحاجة** التي تصبح مؤسس فعله المعرفي وخلفيته التي تصنعه . ننتقل ، هنا ، من لحظة الوضعانية إلى لحظة التفكير الإيديولوجي . إنه ثمن خروج الفكر من عليائه النظري وتماسه مع الواقع المادي . أو قل هو الشكل الطبيعي الذي يقود إليه التجنيد الإنساني للوعي في معرفة الحاجة . ها هنا ، نحن على أعتاب لحظة أخرى من وظيفة المثقف .. ومن «هويته» .

آ ـ الداعية :

حين نصف انتقال المثقف من لحظة المعرفة الخالصة إلى لحظة المعرفة المجندة بأنه انتقال من الوضعانية ـ ذات الادعاء الأكاديمي الكثيف ـ إلى الإيديولوجيا ، لا نحمّل هذا المفهوم الأخير بالشحنات القدحية التي

٩ـ شبيه أمر المعرفة ـ هنا ـ بالمنتوج المادي كما وصف ماركس خصائصه في «الرأسمال» مميزا بين قيمتيه : الاستعمالية (Valeur d'usage) ، حيث يكون للاستخدام الشخصي ، والتبادلية (Valeur d'échange) ، حيث يتحول إلى سلعة .

عادة ما اكتنز بها عند كثير من مستعمليه ؛ إننا نأخذ الإيديولوجيا ، هنا ، بمعنى مجموع التصورات أو التمثلات التي يكونها فرد أو جماعة (فئة ، طبقة ، أمة) عن العالم الخارجي ، في محاولة لإدراك ذلك العالم والتكيف معه نوعا من التكيف وفق ما لديه من حاجات مادية أو رمزية . إننا نفهمها في شكل وجودها لا في قيمتها المعرفية ، أي في مدى ما تتمتع به من صدق أو تمتنع به عن الصدق . . .

ثمة من يقررون أن الأفكار تتساوى في قيمتها إذا ما أخذت بمعيار الصدق والكذب أو الصواب والخطأ ، أي إذا ماكانت فكرة «الحقيقة» هي المبدأ الذي يكون عليه عيارها . ليس من شك في أن المدافعين عن النزعة **البراغماتية** هم في عداد من يدافعون عن هذه القاعدة ويأخذون بها . ولكن ، من المفيد أن يعترف المرء بأن القائلين بها إنما يرددون - وعوا ذلك أم لم يعوه - دروس المراجعات المعرفية النقدية المعاصرة التي وجهت ضربة قاصمة لفكرة «الحقيقة» منذ **الهندسات اللاأقليدية** في القرن التاسع عشر إلى **نظرية الاحتمال** المعاصرة في الفيزياء . وعليه ، علينا الاعتراف بأن «الحقائق» الميتافيزيقية التي يحملها رجال الدين تتجاورُ في القيمة المعرفية مع أفكار أكثر الفلاسفة العقلانيين الأشاوس إغراقا في التجريد الرياضي والمنطقي . ولعل ذلك ما يحمل كثيرين ممن غادروا ، منهكين ، ضفاف البحث المستحيل عن «الحقيقة» على أن يعيدوا تقييم الأفكار انطلاقا من مرجع آخر مختلف هو **المصلحة** بدل اليقين ، أي من مرجع يكون عيار قيمة الأفكار فيه **هو مدى ما تتمتع به قدرة على إنجاز أهداف معينة** .

حين نفكر في المثقف الذي تحول رأسماله المعرفي إلى أداة من أدوات إنتاج المصلحة وصونها ، فنحن نفكر في نموذج **المثقف المندمج** ،

أي العضوي . وليس الاندماج هنا سوى ربط الممارسة النظرية بالحقل الاجتماعي كائنة ما كانت طبيعة الالتزام(١٠) الذي يعبر عنه ذلك المثقف . إنها انتقال بها من ممارسة معرفية صرف إلى ممارسة اجتماعية ؛ ولعل هذه الوظيفة المركزية في ممارسة المثقف هي ما يعنينا ، في المقام الأول ، ونحن نحاول أن نقارب مجال اشتغاله النظري في الحقلين الاجتماعي والسياسي في الوطن العربي .

هل يعبر لفظ المثقف عن هذا المعنى في اللسان العربي ؟ .

لا نجد دليلا على ذلك ، الأرجح أن تعريفه في اللسان لم يبرح لحظة المعرفة في ممارسته . فنحن نقرأ ـ مثلا ـ في لسان العرب شرحا

---

١٠ ـ بين مفهوم المثقف العضوي ، لدى أنطونيو غرامشي ، والمثقف الملتزم ، لدى جان بول سارتر ، بعض الاختلاف المعبِّر عن رؤية نوع الممارسة التي يدافع عنها المثقف : هل هي ممارسة اجتماعية مجردة أم متعينة في دائرة اجتماعية محددة . إذا كانت وظيفة المثقفين العفويين في منظور غرامشي كامنة في ما يقدمونه للمجموعات الاجتماعية (الطبقات) المرتبطين بها من أدوار من قبيل كونهم «يمنحونها تجانسها ووعيها بوظيفتها الخاصة ، ليس في المجال الاقتصادي فحسب ، بل أيضا في المجال السياسي والاجتماعي» ، الأمر الذي يعني أن هناك علاقة عامة بين المثقف والطبقة الاجتماعية التي ينتسب إليها بقطع النظر عن طبيعتها ، فإن سارتر يفهم الالتزام ـ حصرا ـ على أنه . . المثقف قضايا الشعب والطبقات الكادحة ، بما يتفرع عن ذلك من حصول أعمال ثوري من أهم بنوده .

«الصراع . . الإنتعاش الدائم للإيديولوجية . . الطبقات الشعبية ، أي تدمير كل التمثلات الإيديولوجية ، في . . والداخل ، التي تصنعها عن . . وعن السلطة . .

استعمال . . . المعرفي . . . قصد الرفع من . . .

. . . . نج . . . الفعالية المتحركة . . .» .

وهو ما يعني أن مفهوم المثقف العضوي عند غرامشي أقرب إلى الاستعمال العلمي من مفهوم المثقف الملتزم الذي يظل متسماً بنزعة إيديولوجية كثيفة أنظر في هذا الصدد : Antonio Gramsci, Gramsci dans le texte, recueil réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration... jean Bramant (Paris : Editions sociales, 1975), p.597, et Jean Paul Sartre, Plaidoyer pour les intellectuels, idées, 274 philosophie (Paris): Galimard (1972) pp. 73-74.

لمادة ثقَف كما يلي : «ثقف الشيء ثقفا وثقافا وثقوفة ، حذقه . ورجل ثَقْفٌ وثَقِفٌ وثَقُفٌ : حاذق فهم . .»[11] . لا يوجد المثقف ملفوظا هكذا في اللسان العربي الكلاسيكي . لكنه موجود في مضمون فعله الثقافي كفعل معرفي (أي الحاذق الفهم) . على أن التجربة التاريخية للمجتمع العربي ـ الإسلامي الوسيط احتفظت لنا بما يستفاد منه أنها عرفت هذا النوع من المثقف المندمج ، ويتعلق الأمر بمثقف السلطان ومثقف «العامة» .

يزخر التاريخ العربي بفائض من نماذج المثقفين الذي ارتبطوا في وظيفتهم الفكرية بالسلطان السياسي وظلوا جزءا أصيلا من كيانه ؛[12] لكنه أفادنا بوجود نماذج أخرى منهم انصرفت عن السلطان لتنصرف إلي «العامة» وشؤون الشرع ، معرضة عن كل ما في أمره أن يتوسل بالضرورات عذرا تتجوز به المحظورات . وقد حصل ذلك غالبا حينما

١١ـ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور : لسان العرب ، ١٥ (القاهرة دار المعارف ، [د .ت]) ، مج ١ ، مادة : ثقف ص ٤٩٣ .

١٢ـ تمكن مراجعة عينة تمثيلية من النصوص التي عبر فيها مؤلفوها عن موقف الالتزام بموقع الدفاع عن السلطان وإسداء النصح له . من بين أهمها ، أنظر : أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان البخاري المالقي بن رضوان ، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة** ، تحقيق علي سامي النشار (الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٩٨٤) ؛ وأبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي ، **سراج الملوك** (الإسكندرية : المطبعة الوطنية ، ١٢٨٩هـ) ؛ وأبو الحسن علي بن محمد الماوردي : **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت : دار الكتب العلمية ١٩٧٨) . **وقوانين الوزارة وسياسة الملك** ، تحقيق ودراسة رضوان السيد • بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨١) ؛ وأبو بكر محمد بن الحسن المرادي ، **الإشارة إلى أدب الإمارة** ، دراسة وتحقيق رضوان السيد (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨١) ؛ وأبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق ، **بدائع السلك في طبائع الملك** ، تحقيق وتعليق علي سامي النشار ، سلسلة كتب التراث ، ٤٥ ج ١ (بغداد : منشورات وزارة الإعلام ، ١٩٧٧) ، ج ٢ (بغداد : منشورات وزارة الإعلام ، ١٩٧٨) .

عـجزوا عن إقـامـة توازن ـ بدا لهم مـستحيلا ـ بين الدفـاع عن الخلافة ، والسيـاسة الشـرعيـة قوامها [١٣] ، وبين الدفاع عن النظام القائم : نظام الدولـة السلطانيــة ، الذي جـاء ثـمـرة انقـلاب الخـلافـة إلى «ملك عـضـوض» . ولما كـان عليـهم أن يلاحظوا كيف تميل حـركـة الدولة إلى الزيغ عن الشـرع والتحلل من فـريضـة الجهـاد ، فقـد انصرفـوا إلى تحقيق هدف وحيـد : الدفاع عن الشرع في وجه الخـارج وفي وجه الدولة على السواء [١٤] .

وليس مـن شك في أن الفـقـهـاء كـانوا ، في امـتـداد التـجـربة الحضـارية العربيـة ـ الإسلاميـة الوسيطة ، الفـئة الأكثـر ارتباط بـ «العـامة» ويشؤونهـا الحياتيـة من ضمن الفئـات المالكة للرأسمال المعـرفي . ويجوز وصفـهـم بأنهـم كانوا المثقفين العـضـويين للمجـتمع العـربي ـ الإسلامي ! لـم يكن الفلاسـفة يملكون جَلَدَ الإتصـال بعالـم الوقـائع اليـوميـة ، ولا كان علماء الكلام يرغبون في ذلك : كانوا أهل نظر وتأمل في الكليات وفي عالـم المجردات ، بل هـم كانوا يصرحـون كثيرا بمواقف الاحتقار تجاه الفكر الذاهل عـن الجـدل والبـرهـان ، المنغـمـس في الخطـابة والظن والقـيـاس البـيـاني ، وهـم في ذلك يعـنون فكر الفـقـهـاء المنغـمس في لعبـة القيـاس الشـرعي وحـرفـة الافـتـاء . أما المتـصـوفـة ، فلم يرثوا مـن الفـلاسفـة غـير نزعتهـم إلى التـجـريد وانصرافهم عن عالـم المحسـوسـات ، وهـم إذ شاركـوا

١٣ـ لمزيد من التـفـاصـيل ، أنظر : عبـد الله العروي ، **مفهـوم الدولة** ، ط ٢ (بيروت دار التنيور ، الدار البيضاء : الثقافي العربي ، ١٩٨٣) ، ص ١٠١ ـ ١٠٥ .

١٤ـ آخر الأمثلة المعاصرة ما كتبه سيد قطب عن «الحاكمية» . وتمكن العودة إلى نص مرجعي حديث في هذا المعنى للفقيه المغربي محمد بن جعفر الكتاني ، **نصيحة أهل الإسلام** ، تحقيق إدريس الكتاني ، ط ٢ (الرباط : مكتبة بدر ، ١٩٨٩) . وقـد حرره مؤلفه عام ١٩١١ .

الفقهاء إيمانهم بالمطلق الديني وبفكرة التوحيد ، أسقطوا التوسل بالنصوص لمعرفة الحق ، وانصرفوا إلى الحدس والوجد طريقا لمعرفة الحق ، وأسقطوا الرسوم والأقوال والحواس[١٥] لرياضة النفس على الشفوف إلى عالم الحق المطلق ، وتحقيق تطهير يحرر النفس من أدران الجسد حتى تكون أهلا للحلول . وفي الأحوال جميعا ، لم يبق في ميدان «العامة» من ينافس الفقيه في ثروته الرمزية : **اكتساب السلطة المعرفية في رأي الناس واستمالة الجمهور** . ولقد استطاع هذا المثقف العضوي أن ينهض بهذا الدور بدءا من حدوده الدنيا (أي فقه الحيض والنِّفَاس ونوازل الأحوال الشخصية) وانتهاء بدوره السياسي في تأليب «العامة» على السلطان أو في الافتاء بشرعيته وبوجوب مصالحتها مع السلطان .

وكما التزم الفقيه برسالة الشرع داعيا «العامة» إلى الانضباط إلى أحكامها في شؤون الدنيا والدين ـ متخذا من العقيدة سلطة وإطار مرجعيا ـ فعل المثقف العربي الحديث الملتزم ، إذ توجه إلى «الجماهير» برسالة النهضة والتقدم ، داعيا إياها إلى تحقيقها متخذا من الفكرة الوطنية أو القومية أو الاشتراكية الإطار المرجعي لصناعة مشروعه . انصرف الفقيه التقليدي إلى برنامج **دَعَوِيّ** يخاطب **المؤمنين** مستنفرا فيهم عقيدتهم الدينية ؛ بينما انصرف المثقف الحديث إلى برنامج **دَعَوِيّ** يخاطب المواطنين مستنفرا فيهم مشاعرهم الوطنية والقومية . ليس الخلاف بينهما كبيرا في المنطق : كل منهما داعية أو صاحب رسالة أو مشروع ؛ ربما كان الخلاف بينهما في **نوع الأدوات** التي توسلا بها لاستمالة الجمهور .

---

١٥ ـ لقد كان هؤلاء «أصحاب أحوال لا أرباب أقوال» بعبارة الغزالي .

نتأدى من هذه الإشارات إلى القول إن المثقف الذي يعنينا التفكير في حرفته هو ذلك الذي يحمل معرفة يفهم منها أنها واسطته إلى أداء دور ووظيفة[١٦] في حقل يقع خارج فرضية «الحقيقة» هو حقل الاجتماع الإنساني (وفي موضوعنا الاجتماع العربي المعاصر) . هذا - يعني في لغة المعرفة - أننا لن نهتم بصناعة المثقف في ذاتها ، أي من حيث هي أساليب في النظر وفي بناء المعارف ، وإنما سنكتفي من هذا الاهتمام بالانتباه إلى نوع الآثار التي تحدثها تلك الصناعة في الحقلين الاجتماعي والسياسي بعيدا عن البحث في طبيعة بنائها . وبين أن ذلك ينقل خطابنا في الموضوع من ضفة المقاربة الابيستيمولوجية إلى رحاب المقاربة التي تشتغل داخل الحقل المنهجي للسوسيولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع السياسي .

II ـ المثقف والمجتمع

بين المثقف العربي والمجتمع العربي علاقة . إنها أكبر من مجرد علاقة بين فرد وكيان جمعي ينتمي إليه . هي - بالأحرى - علاقة بنيوية ، أو قُلْ علاقة بين بنيتين ، هما البنية الثقافية والبنية الاجتماعية . أو - للدقة - علاقة بين **الحقل الثقافي والحقل الاجتماعي** . التعبير عن هذه العلاقة بمفهوم البنية وبمفهوم الحقل ليس ترفا نظريا ؛ إنه تمثل للروابط المعقدة بين إنتاج الرموز وبين الواقع المادي الاجتماعي ؛ إنه محاولة نظرية لاستيعاب نوع التفاعل الحاصل بين العلاقات الاجتماعية العامة وبين

١٦ـ نميل هنا إلى التمييز الذي يقيمه سارتر بين المثقفين الذين يلتزمون بأداء رسالة اجتماعية وبين من يطلق عليهم إسم «تقني المعرفة العملية» .

أنظر ٢٥ ـ ٢٥ .Sartre, Plaidoyer pour les intellectuels,pp

منظومة التصورات والأفكار التي يجري تداولها بين النخب أو بين الفعلة الثقافيين[١٧] .

لقد قدم المفهوم المادي التاريخي للعلاقة بين الثقافة والاجتماع تصورا قضى بوجوب إحكام النظر إلى الإنتاج الثقافي بوصفه واحدا من صور الإنتاج المادي . وبعيدا عن «حماقات» النزعة الميكانيكية والاقتصادية التي لم تفهم من هذه الموضوعة غير أن المعرفة انعكاس آلي تلقائي للواقع الاجتماعي (أي الطبقي) ، نستطيع أن نستثمر ما تنطوي عليه هذه الموضوعة النظرية من ثراء منهجي يسعف بتكوين رؤية أدق عن نوع الوظيفة التي يؤديها المثقف داخل الحقل الاجتماعي . لعل أبرز ما يعنينا ، هنا ، في هذه الموضوعة هو التنبيه إلى حقيقتين : **أولاهما** أن الأفكار لا تتناسل من بعضها تلقائيا بعملية إنتاج معرفية معزولة عن الآثار المادية الفعلية لحركة الواقع الاجتماعي في الوعي . **وثانيهما** أن هذه الأفكار ليست مجرد انعكاس بارد لحركة ذلك الواقع ، بل هي تمتلك استقلالية نسبية autonomie relative إزاءه . هكذا ننتهي إلى الاعتراف بخصوصيتين مركزيتين للمثقف إزاء مجتمعه : **الانتماء والاستقلالية** . يسقط الانتماء تطرف النزعة البنيوية التي تفك بنية الثقافة والفكر عن بنية الاجتماع[١٨] ، وتسقط الاستقلالية النزعة الميكانيكية - الفيورباخية - التي تشد بنية الثقافة والفكر إلى بنية الاجتماع .

١٧- أنظر في هذا الصدد :

Pierre Bourdieu, Questions de sociologie, documents (Paris: Minuit, 1980), pp. 61-6 ، ومهدي عامل ، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني (بيروت : دار الفارابي ، ١٩٧٣) ، ج ١ : في التناقض ، الفصل ١ .

١٨- أنظر نقداً لهذه النزعة في : Nicos Poulantzas, Pouvoir politique et classes sociales, petite collection Maspéro, 77-78, 2vols (paris: F. Maspéro, 1971) chap 1.

لعل أهمية هذا التنويه تكمن في أن المثقف الذي نعينه بالحديث هو غالبا ، ذلك المثقف العربي الذي يلتزم بقضية اجتماعية تقع خارج طبقته التي ينتمي إليها ، وهي بصورة خاصة ، البرجوازيةالصغيرة . ذلك معناه ـ في المقام الأول ـ أنه يعبر بالتزامه هذا عن الحقيقتين معا : حقيقة انتمائه إلى طبقة معرضة للتهميش والحرمان ، وحقيقة دفاعه عن طبقات كادحة يعقد لها الولاء في مشروع التغيير الذي يتبناه .

لقد دار جدل كبير حول طبيعة الانتماء الاجتماعي للمثقف : هل ينتمي إلى طبقة بعينها ، غالبا ما اعتبرت في رأي المدافعين عن هذه الأطروحة (لينين مثلا) هي البرجوازية الصغيرة ؛ أم أنه محايث لكل الطبقات الاجتماعية ، بمعنى أن كل طبقة تنتج مثقفيها ، وهذا ما فهمه كثيرون من كتابات غرامشي في الموضوع؟ من المفيد هنا أن يشار إلى الخلفية النظرية للموقفين : ينطلق الموقف الأول من فرضية تقول بالانفصال بين العمل اليدوي والعمل الفكري ، بين المنتجين (العمال والفلاحين) والمثقفين . وهي لا تفعل سوى أنها تعيد إنتاج تصور قديم موروث عن الفكر الأفلاطوني ـ الأرسطي . أما الموقف الثاني ، فيستند إلى فرضية تحاول جسر الفجوة بين العمل اليدوي والعمل الفكري محتسبة حضور كل منهما في الآخر في شكل ما من أشكال الحضور أمرا متقررا[١٩] . وبعيدا عن معطيات هذا السجال النظري الخصب ونتائجه ، سننصرف إلى التفكير في أنماط العلاقة التي يقيمها المثقفون

١٩ـ لا يمكننا الفصل بين الإنسان العامل (L'homo faber) وبين الإنسان العارف L'homo sapiens في نظر غرامشي ، إذ «الإنسان في النهاية ، يمارس ، خارج مهنته ، فعالية ثقافية ما ، فهو «فيلسوف» ، فنان ، صاحب رأي ، إنه يشارك تصور للعالم ، له سلوك أخلاقي واع ، فإذا يساهم في دعم تصور ما للعالم أو تعديله ، أي يساهم في ميلاد أنماط جديدة للتفكير» . انظر Gramsci, **Gramsci dans les textes**, p.603 .

العرب مع المجتمع العربي الذي ينتمون إليه . وغني عن البيان أن ذلك يفتح باب التحليل أمام عملية تصنيف لفئة المثقفين انطلاقا من الأدوار التي ترسمها لهم الصلة إياها التي ينشئونها مع المجتمع .

١ـ النزعة الأكاديمية وميتافيزيقا الحقيقة

استولى الشعور على كثير من المثقفين العرب بأن المعرفة غير ذات رسالة إلا خدمة نفسها . إنها (أي المعرفة) هدف مجرد ، مطلوب لذاته . وكثيرا ما تعايش هذا الشعور ، لدى بعضهم ، مع آخر قوامه أن تجنيد المعرفة في أية رسالة اجتماعية أو سياسية ، تقع خارج حقل التفكير ، ليس ضربا من العبث فحسب ، بل فعل حط من المعرفة ذاتها تجبر فيه هذه على التكيف مع مطالب الأهداف التي ترتسم فعاليتها من أجلها .

قد يكون هذا الشعور ثمرة إحباط عاشه بعض مثقفينا تحت وطأة اخفاقات أو نكسات ماضية تراءت معها كل فعالية هادفة ضربا في المجهول ؛ وقد يكون ثمرة نقص في الحس التاريخي لدى بعضهم الآخر . وفي الأحوال جميعا ، فيه ما يعبر عن أزمة حقيقية في إضفاء المثقف العربي المعنى على حرفته وبضاعته ، وفي تمثله دور الثقافة في التاريخ .

يبدو المثقف العربي ، المغمور بهذه النزعة ، ميالا إلى الاشتغال في حقول معرفية بعيدة ، نظريا ، عن ميدان النشاط الاجتماعي العملي . أما حين يفكر ـ تحت تأثير هذه النزعة ـ في حقل العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ، فإنه يصر على تقمص دور عالم الطبيعة في

المختبر[٢٠] حيث التجرد الموضوعي عن الأهواء الإيديولوجية في بناء تصوراته عن الموضوع ، والاحترام الحازم للمسافة بين الذات المفكرة والمادة التي يشتغل عليها التفكير . وهو إذ يأتي الأمر على هذا النحو ، يسوق له من المبررات ما يحمي به نفسه من «التهم الإيديولوجية» ، ومنها (أي المبررات) أن منطق بناء المعرفة الصحيحة هو التزام الحياد العلمي والموضوعية ، ونبذ الإيديولوجيا وأحكام القيمة حتى في الموضوعات ذات الصلة بحقل الاجتماع والسياسة . . إلخ .

من البين أن هذه النزعة الأكاديمية المفرطة ازدهرت ـ أكثر ما ازدهرت ـ في رحاب الجامعات العربية ومعاهد ومراكز البحث العلمي الرسمية . وقد يعتقد لوهلة أن في ذلك بعض الأدلة على قيام تقاليد البحث العلمي في المؤسسة التعليمية والعلمية العربية . والحقيقة أن ذلك ليس صحيحا ، إذ هي ليست ـ في حصيلة التحليل ـ سوى محاولة مؤسسية لفك الارتباط بين المعرفة والمجتمع ، بين المثقف والجمهور ، ووضع الثقافة تحت الحراسة المؤسسية المشددة ! وقد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى واقعة دالة : هي أن تيارات العقل العربي المعاصر وتيارات السياسة لم تخرج ، في الغالب ، من المؤسسة العلمية ، بل قامت على هامشها ! هكذا نتبين أن النزعة الأكاديمية العلمية المزعومة لم تنجب سوى نموذجا وحيدا للمثقف هو : **المثقف المنفصل !**

٢٠ـ يضع سارتر تمييزا بين العلماء أنفسهم وبين المثقفين حين يقول : « . . لن يسمى ب «المثقف» العلماء الذين يشتغلون على تشطير الذرة لتحسين أسلحة الحرب الذرية ، فهؤلاء علماء . . ولكن ، إذا اجتمع العلماء أنفسهم ووقعوا بيانا يحذر الرأي العام من استعمال القنبلة الذرية ، إذ ذاك يتحولون إلى مثقفين» .

أنظر : Sartre, **Plaidoyer pour les intellectuels** p.13 .

لنقل رأيا سريعا في أكاديمية هذا المثقف المنفصل . ثمة ملاحظتان على مقولته تلك : **أولاهما** أن نزعته الوضعانية الأكاديمية إذ تدعي التجرد عن الأهواء والمصالح والانصراف إلى الموضوعية ، تنتهي إلى الوهم بإمكان امتلاك حقائق قوية في حقل التاريخ والحضارة والاجتماع والثقافة والشؤون العامة ؛ أي أنها تسقط في حبائل **ميتافيزيقا الحقيقة** في الوقت الذي أقامت فيه «العلوم الحقة» الدليل على بطلان هذا الوهم في ميدان أقرب إلى الاستقرار في نتائجه وأحكامه من ميدان الإنسانيات ! أما **ثانيتهما** ، فهي أن مقاومة الإيديولوجيا ، في هذه النزعة الأكاديمية الوضعانية ، ليست أكثر من إيديولوجيا ، إنها شكل من تبرير انسحاب المعرفة من حقل التناقضات الاجتماعية وتغطية على تردد ، بل تلكؤ ، المثقف في أداء دور تاريخي داخل المجتمع . ولا عجب ، إذا ، حين تشكل هذه الفئة من المثقفين جيشا احتياطيا لكل نظام سياسي تطلع إلى عزل المعرفة والثقافة عن هموم المجتمع !

آ ـ المعرفة المندمجة

مع أن الاندماج يفيد العضوية ، بالمعنى الذي حدده غرامشي ، ويفيض في الدلالة على مفهوم الالتزام ، إلا أننا سنحتفظ بالمعنى السارتري للالتزام في سعينا إلى تعيين أنماط الممارسة المندمجة للمثقف العربي إزاء المجتمع الذي ينتمي إليه ، والقضايا التي يتبناها ، بحسبان المثقف الملتزم بمعركة التحرر الوطني والديمقراطي في الوطن العربي هو من يعنينا ـ هنا ـ على وجه الحصر .

نقطة الاختلاف الماهوي بين هذا المثقف وذاك الذي أطلقنا عليه إسم المثقف المنفصل مزدوجة الأبعاد : معرفية وسياسية . يتمثل الوجه المعرفي للاختلاف ذاك في أن المثقف المندمج ، إذ يحول نتائج الممارسة

المعرفية إلى معطيات قابلة للتوظيف في الواقع ، يكتفي المثقف المنفصل من الواقع بتحويله إلى مجرد مادة باردة للتأمل ؛ فيما يتمثل الوجه السياسي في إدراك الأول أن التزامه النظري لحظة ، مجرد لحظة ، من التزامه الاجتماعي والسياسي ، خلافا لما يذهب إليه الثاني من وجوب الفصل بين منطق المعرفة ومنطق الالتزام السياسي ! سنعين ، هنا **ثلاثة أنماط** من المثقفين المندمجين عرفهم المجتمع العربي المعاصر ، وأدّوا أدواراً متفاوتة الأهمية :

أ ـ المثقف والطبقة

المثقف الطبقي ، أو مثقف الطبقة ، أحد تلك الأنماط الثلاثة ، ونعني به من تمثل وظيفته الاجتماعية تمثلا طبقيا ، أي من خلال طبقة ، أو طبقات ، اجتماعية عدها حاملة المشروع الاجتماعي الذي تبناه ، أو دافع عنه أو راهن عليه بديلا من الموجود منها . ليس حتميا أن يكون هذا المثقف منتسبا إلى تلك الطبقة أو منحدرا من أصولها الاجتماعية[٢١] . فقد يكون ـ بل غالبا ما كان ـ بعيد الانتماء عنها . ولا يغير ذلك في شيء من علاقة فكره بالبيئة الاجتماعية التي «يطابقها» ويعبر عنها ، مادام الوعي قابلا للاستقلال عن شرطه المادي ، وفي ذلك مكمن فعاليته في الواقع الخارجي .

ليس مثقف الطبقة واحدا في كل الحالات السياسية والإيديولوجية العربية ، وإنما هو متعدد بتعدد القوة الاجتماعية الطبقية التي يراهن عليها : ثمة مثقفون دافعوا عن الطبقة الوسطى في مرحلة المد القومي وكانوا جزءا عضويا منها ؛ وقبلهم وجد من دافع عن البرجوازية العربية الصاعدة خلال المرحلة الليبرالية بين الحربين ؛ فيما

٢١ـ عدا في حالة الطبقة الوسطى كما سنرى .

وجد آخرون في ما بعد عقدوا الولاء للطبقات المنتجة من عمال وفلاحين . يجمع بين هؤلاء جميعا الاشتراك في الاعتقاد أن الطبقة هي من تحمل المشروع الاجتماعي وتستطيع إنجاز مهمة تحقيقه . وبعد ذلك ، يختلفون في كل شيء : في طبيعة تلك الطبقة ، وفي مضمون مشروعها ، وفي كيفية بناء السلطة السياسية حال صعودها الحكم .

حين نتحدث عن مثقف الطبقة ، بوصفه نموذجا للمثقف العربي المندمج حامل الرسالة ، لا ننتبه للتمايزات القائمة بين أنواع هذه الفئة من المثقفين ، بل نهتم - حصرا - بنوع تمثله لدوره ووظيفته الاجتماعيين ، وهما هنا - على وجه الدقة - خدمة المجتمع من خلال خدمة الطبقة التي تمثل لديه إرادة التغيير وقوة التغيير . بمعنى أننا ننصرف إلى التركيز على هذا الجامع الإشكالي المشترك بينهم جميعا . ولكن ، كيف يتأسس في وعي قسم عظيم من المثقفين العرب إدراك محدد لوظيفة المثقف في المجتمع من حيث هي وظيفة متوسطة ، أي تتم عبر وسيط هو الطبقة الاجتماعية ؟ .

ذلك ناشيء - في المقام الأول - عن كيفية نظرية معينة لتحليل المجتمع العربي لدى ذلك القسم من المثقفين . لكنه ناشيء عن وعي **يربط عملية التغيير بالمسألة الاقتصادية حصرا** : فالمجتمع ، في التحديد النظري لهذا القسم (وقد أفلح في ذلك الماركسيون على نحو خاص) ، ليس مقولة مجردة أو فضاء هلاميا ، إنه **تشكيلة أو بنية**[٢٢] معقدة من

---

٢٢ - اعتاد الماركسيون العرب استعمال مفهوم التشكيلة الاجتماعية في تحليل المجتمع العربي (وهو مفهوم مستقىً من المصادر الماركسية الكلاسيكية) ، وربما كان أمثل استعمال نظري له في الكتابة الماركسية العربية ما نجده مثلا عند :

Samir Amin, la Nation arabe: Nationalisme et luttes de classes, grands documents (Paris Seuil, (s.d), et Mahmoud Hussein, L'Egypte: Lutte de classes et libération nationale, petite collection Maspéro, 140-141, 2 vols. (Paris: F.Maspéro, 1975).

العلاقات الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية تأخذ طابعا ماديا متعينا، أي متحققا في شكل تاريخي ملموس. فهي **تتحدد بنمط الإنتاج المسيطر** فيها، وتنقسم مجتمعيا إلى قوى طبقية يحددها نوع **علاقتها بوسائل الإنتاج** (هل هي مالكة لها أو محرومة منها ؟)، ونوع علاقات الإنتاج (أي علاقة الملكية (Propriété) والتملك الفعلي (Appropriation réelle)[٢٣] السائدة في البنية. تصبح البنية الاجتماعية، أو التشكيلة الاجتماعية، مجرد وعاء حامل لمضمون اجتماعي هو الطبقات الاجتماعية.

وإذا كان التحديد الطبقي يسيطر في نظام التصور النظري للمجتمع لدى من أسميناه بمثقف الطبقة، فإن ذلك يتم فقط بسبب وعي يولي المسألة الاقتصادية أولوية في عملية التغيير. ليس ضروريا أن يفهم من هذا أن الأمر يتعلق بتصورات غائية للمجتمع، المهم أن المقالة النظرية المعتمدة مفهوم الطبقة في التحليل مغمورة بالفكرة الاقتصادية عن المجتمع. لا يفسر هذا فقط أن تلك المقالة تنطلق من قاعدة نظرية تقول بأن علاقة التحديد Déterminance تعود ـ في التحليل الأخير ـ إلى العامل الاقتصادي، بل أيضا لأنها لا تعتبر التغيير مجردة ثورة على النظام السياسي واستلام للسلطة من قبل نخبة جديدة، بل تغيير **علاقات الإنتاج السائدة**.

= غير أن تأثيرات الموجة البنيوية الألتوسيرية ستدفع آخرين إلى الاستعاضة عن مفهوم التشكيلة (Formation) بمفهوم البنية (Structure) في محاولة لتمثل الإنتظام الاجتماعي تمثلا نسقيا أكبر. أنظر مثلا: عامل في: **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني**. دار الفرابي، بيروت مرجع مذكور سابقا.

٢٣ـ في صدد هذه التمييزات الدقيقة بين الملكية والتملك، أنظر: **Nicos Poulantzas, les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui,** collections sociologie politique (Paris: Seuil. Maspéro. (1974). chap.1

إذا كان التغيير الاجتماعي يسلك مسلك انتقال من علاقات إنتاج إلى علاقات إنتاج أخرى ، فإن القوة التي يتوقف عليها إنجاز ذلك التغيير هي تلك التي تحمل معها علاقات الإنتاج الخاصة بها (برجوازية ، عمالية . .) ، نعني الطبقة الاجتماعية ، وعليه أطلقنا على هذا الضرب من المثقفين إسم مثقف الطبقة لأنه يسند إلى الطبقة دور حامل المشروع الاجتماعي ، فيتحول الالتزام بقضية المجتمع لديه إلى التزام بقضية الطبقة إياها . وللأمانة ، فقد كان لهذا المثقف دوره في معركة المجتمع العربي من أجل التقدم إسوة بغيره ممن التزم القضية بمنهج مختلف .

ب ـ *المثقف والشعب*

مثقف الشعب لحظة سابقة في الوجود لمثقف الطبقة ، وذلك بمعنيين : بمعنى أنه تحقق ـ على الصعيد الأنطولوجي ـ قبل أن يخرج مثقف الطبقة إلى الوجود ؛ ثم بمعنى أن الشعب سابق في التكوين على الطبقات :

ربما كان مثقف الشعب ، في التاريخ العربي المعاصر ، هو الذي حمل معه الفكرة الوطنية في مرحلة الاحتلال الاستعماري للبلدان العربية . لكنه استمر في الوجود حتى في حقبة (الاستقلال) السياسي . إنه من انتبه لحقيقتين سياسيتين : **أولاهما** أن الاحتلال يدمر مصالح جميع فئات الشعب من دون استثناء ، **وثانيهما** أن القمع والاستغلال ـ في مرحلة «الاستقلال» ـ يصيب كل أبناء الشعب على تفاوت لا يلغي قاعدة الاشتراك في المحنة . وعلى ذلك ، أسس مفهومه للتغيير في قيام الشعب بتحرير نفسه من أسباب محنته ، ورسم دوره هو ـ كمثقف ـ في نشر الوعي في صفوف هذا الشعب لكي يقوم بدوره التاريخي ذاك .

واضح أن مثقف الشعب منتبه ، حصرا ، لـ **الوحدة العضوية التي** تشد فئات المجتمع إلى بعضها بعضا ، أي إلى اللحظة الاجتماعية المجردة التي تعبر فيها هذه الفئات عن **كل اجتماعي** (Tout Social) متماسك ، وفي هذا يختلف عن مثقف الطبقة الذي يعيد تقسيم الشعب إلى وحدات اجتماعية فرعية على أساس اختلاف وتفاوت المصالح (طبقات فئات شرائح . .) بينها .

يختلف مثقف الشعب عن مثقف الطبقة في أن الأول لا يحمل في وعيه إلا صورة مجردة ومبهمة عن المجتمع قياسا بالثاني ، نعم ، إنه يعني بالشعب كل أولئك الذي يقعون اجتماعيا في الموقع المقابل للسلطة ، لكنه لا يتقدم نحو فهم طبيعة التكوين الاجتماعي المتفاوت لتلك الكتلة الصماء التي يسميها بالشعب . لكن ذلك لا يعني بحال ـ وهنا وجه المفارقة في الموضوع ـ أن مثقف الطبقة كان أقدر منه في أداء وظيفته الاجتماعية ، بل غالبا ما كان مثقف الشعب أنجع في الفعالية من نظيره الطبقي ، وربما كان ذلك بسبب مقدرة خطابه **الشعبوي** على التفاعل مع الناس ، ومخاطبة «**حسهم المشترك**» ، والتركيز على الجامع بينهم ، بشكل فاق في الكفاءة نظيره الطبقوي(٢٤) .

عرف التاريخ العربي هذا النوع من المثقفين أكثر من غيره من الأنواع . وقد يكون الفقهاء المعارضون للسلطان الجائر مثالا لهؤلاء الذين يصدق عليهم اليوم وصف مثقفي الشعب . وإذ تتكرر طبعة حديثه لهؤلاء ، يتكرر معها خطاب فكري على درجة من البساطة بحيث يملك أن يكون نافذا في أوساط من يتوجه إليهم : إنه الخطاب **الشعبوي** Populiste .

٢٤ ـ يمكننا أن نمثل لذلك بنجاحات خطاب حركة «فتح» ـ أو «حماس» في ما بعد ـ في كسب التأييد الشعبي مقارنة مع «الجبهة الديمقراطية» مثلا ، أو نجاحات الأحزاب الوطنية والقومية والإسلامية العربية مقارنة مع الأحزاب الشيوعية أو الاشتراكية الديمقراطية .

ج ـ المثقف والأمة :

بين مثقف **الأمة** ومثقف الشعب علاقة من التداخل ومن التمايز في الآن نفسه : من الممكن لمثقف الأمة أن يستغرق ويحتوي مثقف الشعب كلما كانت دائرة الأمة (أي العربية) منحصرة في القوى الاجتماعية والطبقية الكادحة والمستغلة والمضطهدة (عمال ، فلاحين ، بروليتاريا رثة ، فئات مقصية من دائرة الإنتاج . . .) ، أو من القوى المتضررة من التحالف الإمبريالي ـ الكومبرادوري (البرجوازية الوطنية ، البرجوازية الصغرى . . .) ، أي في الحالة التي يرسم فيها مثقف الأمة دوره ووظيفه مستندا إلى **التناقض الداخلي** الذي يعتمل داخل الأمة وبين قواها الاجتماعية والطبقية المختلفة ، وهي ـ استطرادا ـ الحالة التي يتأسس وعيه فيها على قاعدة **الإشكالية الاجتماعية ـ الاقتصادية**(٢٥) . ولكن يمكن أن يصبح مثقف الأمة حالة فكرية متميزة عن مثقف الشعب كلما تغاضَي عن التناقض الاجتماعي الداخلي وانتبه الى هوية الأمة ـ بسائر طبقاتها وفئاتها وقواها ـ في مقابل آخر خارجي يغايرها . ها هنا يتأسس وعيه بالأمة على أساس **الإشكالية الوطنية أو القومية** .

ثمة فارق آخر بينهما : يمكن لمثقف الأمة أن يكون مثقفا للشعب ، بالمعنى الذي ذكرنا آنفا ، ولكن ، ليس في وسع مثقف الشعب أن يكون مثقفا للأمة . ليس مكمن هذه الاستحالة في أن مثقف الشعب هو مثقف المجتمع الكادح ، فحسب ، بينما الأمة تتسع لفئات من عالم السلطة والثروة أيضا ، وإنما مكمنها في أن مثقف الشعب ـ في

٢٥ـ لا يتقاطع مثقف الأمة ـ في هذه الحالة ـ مع مثقف الشعب فحسب ، بل ـ أيضا ـ مع مثقف الطبقة ، ولكن بمعنى أوسع من هذا لاتّساع الدائرة الاجتماعية التي يتفاعل معها فكريا .

الوطن العربي - هو ، بالتعريف ، «مثقف قطري» : أي يشتغل داخل كيان اجتماعي متحدد ب «الدولة الوطنية» التي تخلق لها فضاءً اجتماعيا على مقاسها . فالشعب - عنده - ليس كيانا نظريا مجردا ، ليس مقولة ، بل واقعا متعينا داخل حدود ترابية واقتصادية واجتماعية وسياسية .

* * *

يبدو هذا التصنيف تصنيفا نظريا مجردا . ولكن ، على فرط ما فيه من تجريد ، يرسم خارطة واقعية لأصناف المثقفين المندمجين ، الذين أدوا رسالة اجتماعية نضالية في الوطن العربي وما يزالوا يؤدونها وإن بفاعلية أقل ! وقد يظهر - للوهلة الأولي - أن هذا التصنيف يتعلق بثلاثة نماذج مغلقة هي : المثقف الماركسي (أي مثقف الطبقة) ، والمثقف الوطني (أي مثقف الشعب) ، والمثقف القومي (أي مثقف الأمة) . والحقيقة أن الأمر ليس بهذا الحصر والتعميم ، فمثقف الطبقة عنى ، فضلا عن المثقف الماركسي (أي مثقف البروليتاريا) ، المثقف الليبرالي (أي مثقف الطبقة البرجوازية) ،[26] والمثقف القومي (أي مثقف الطبقة الوسطى ذات الميول القومية) ،[27] ومثقف الشعب عنى ، فضلا عن المثقف الوطني «الضيق» ، المثقف القومي - الاشتراكي ،[28] والمثقف الماركسي «الجالسي» ،[29] والمثقف الإسلاموي ،[30] بل - وقبلهم

٢٦ـ لطفي السيد في مصر ، أو ميشيل شيحا في لبنان مثالا .

٢٧ـ زكي الأرسوزي ، وميشيل عفلق ، والأنتلجنسيا المصرية القومية في الخمسينيات والستينيات .

٢٨ـ ياسين الحافظ مثلا .

٢٩ـ العفيف الأخضر أو مصطفى الخياطي مثلا .

٣٠ـ سيد قطب في مصر أو عبد السلام ياسين في المغرب مثلا .

جميعا ـ المثقف السلفي الثوري التنويري ،[٣١] . أما مثقف الأمة ، فقد تراوح بين مثقف قومي جامع ،[٣٢] ومثقف قومي ـ اشتراكي مانع (من طراز ناصري) ،[٣٣] . ومعنى ذلك أن خريطة التصنيف معقدة ، وأن الحدود تتداخل بين هؤلاء جميعا لتداخل لحظات الخطاب العربي المعاصر !

سنرجئ الحديث في الحصيلة المادية للدور الاجتماعي لهذه الفئات المختلفة من المثقفين العرب ، وفي تصورنا للوظيفة الاجتماعية والسياسية للمثقف العربي ـ إلى حين ـ وسنهتم في الفقرة الموالية بإبراز أحد العناصر المهمة التي تكشف عن العوائق الفعلية التي تمنع المثقفين العرب ـ من أي موقع كانوا ـ من أداء وظيفتهم الاجتماعية على الوجه الأمثل .

٣ـ الثقافة الشعبية والثقافة العالمة

في أي حديث عن وظيفة المثقف العربي لا يجوز أن ينساق الفكر إلى الاهتمام بالوظيفة حصرا وينسى شروط أداء تلك الوظيفة . لا نعني بتلك الشروط البيئة السياسية التي يعمل فيها المثقفون ، وحاجاتهم إلى تكريس الحرية قاعدة (فيها) تؤمن لهم إمكانية أداء تلك الوظيفة (فذلك ما ستتناوله في مكان آخر من هذا الفصل) ، بل نعني بها الشروط الاجتماعية ـ الثقافية بالذات ، وبتعبير أدق **واقع الحقل الثقافي الوطني** .

ليس من شك في أن الحقل الثقافي في البلدان العربية ينطوي على ثنائية عميقة ترقى ـ في تأثيرها ـ إلى مستوى الازدواجية التقاطبية

٣١ـ جمال الدين الأفغاني ، أو علال الفاسي في المغرب ، أو مالك بن نبي في الجزائر .

٣٢ـ عفلق ، البيطار ، دروزة . . . إلخ .

٣٣ـ ياسين الحافظ ، عصمت سيف الدولة . . إلخ .

القابلة لتوليد كل أنواع الانقسام والقطيعة ! نعني بها ثنائية الثقافة العالمة والثقافة الشعبية ، ثقافة النخب وثقافة الشعب . ونحن نتعامل مع هذه الثنائية من منظور وصفي مجرد بعيدا عن أي حكم معياري قد يغري به التقابل ذاك .

تعبر الثقافة الشعبية عن درجة ما من الاستمرارية التاريخية لنظام التمثلات الجماعية (الوطنية والقومية) ، للعالم ، الموروثة عن أزمنة سابقة . ليس معنى ذلك أن الوعي الجمعي الشعبي ظل راكدا أو مغلقا أمام تيارات التحول التاريخي ، بل يعني أنه استوعى ذلك التحول نفسه من منطلق بنيات ذهنية متشكلة سلفا بتأثير العقيدة وحصيلة المخيال الجماعي التاريخي المكتنز بالمرموز والاعتقادات الراسخة . إنها ثقافة «طبيعية» ، مطابقة ـ في سيرورتها ـ لتطور حقل الاجتماع العربي ، وهي تعبر عن نفسها من خلال الجسد ، والتعبير المحكي (أي الشفهي) ، ومن خلال لغة «العامية» هي لغة الاجتماع الأهلي العربي .

على العكس من هذا التكوين ، تبدو الثقافة العالمة وقد نشأت في سياق تطور مختلف عن تطور بنى الاجتماع العربي . لقد خرجت من رحم التحول الذي تعرض له البنيان العربي عقب التدخل الاستعماري الغربي ـ العسكري والسياسي الاقتصادي والثقافي ـ منذ القرن الماضي . فإذا كانت الدولة الحديثة قد خرجت من رحم الإدارة الاستعمارية بعملية زراعة قيصرية ولم تخرج نتيجة تفكك طبيعي للبنى التقليدية السلطانية ، وإذا كان الاقتصاد الرأسمالي حاصل تدمير استعماري للبنى الاقتصادية التقليدية العربية وليس نتيجة تفكك تلقائي لها ، فإن الأفكار الحديثة خرجت بدورها إلى الوجود في سياق النجاح

الاستعماري في توليد ثقافة جديدة في الفضاء العربي المحتل[٣٤] ، وليس ضمن سياق من التطور طبيعي[٣٥] ؛ لذلك ، ستنحصر هذه الثقافة في أوساط النخب من كل الاتجاهات ، وسيعاد إنتاجها في ما يشبه عملية صياغة جديدة لكيان ثقافي منغلق ، مستقل عن الكيان الثقافي الشعبي ومواز له !

تغذي هذه القطيعة بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية قطيعة نظير في ميدان التواصل الفكري ، بين المثقف والجمهور ، وينجم عنها تهميش ثقافي وتكديح عقلي متزايد للجمهور ، في مقابل انعزال للمثقفين متعاظم . وغني عن البيان أن ذلك إذ ينال من الوظيفة الاجتماعية للمثقف العربي ، ويفاقم من درجة الاعاقة الموضوعية التي تتعرض لها فعاليته في وسط اجتماعي لم تنتشر فيه حركة التعليم انتشارا واسعا ، ولم يعش بعد قطيعة مع موروثه الثقافي ، فهو يدمغ هذا المثقف نفسه بسبب إحجامه عن تطوير وسائط تواصله مع المجتمع ، وعن فشله في بناء خطاب تاريخي نافذ قادر على أداء مهمة التوعية والتثقيف بعيدا عن حدي الاستعلاء والشعبوية الديماغوجية !

* * *

الفقرات السابقة ، تضمنت عرضا لأصناف المثقفين الملتزمين بقضية المجتمع العربي كما عبروا عن أنفسهم في المرحلة الحديثة

٣٤ـ تناولنا ذلك بتفصيل في : عبد الإله بلقزيز ، القومية والعلمانية : الايديولوجيا والتاريخ (الرباط دار الكلام ، ١٩٨٩) أنظر أيضا : برهان غليون ، بيان من أجل الديمقراطية : البنى السياسية - الفكرية للتبعية والتخلف ومسأساة الأمة العربية (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر [د .ت]) .

٣٥ـ حاول بعض المثقفين العرب أن يجد لهذه الأفكار الحديثة شرعية تاريخية وجذروا عربية تحميها من تهمة الاستيراد ، يستوي في ذلك ـ على تفاوت في مضمون المقالات ـ محمد عبده ، وعلي عبد الرازق . . . ، وطيب تيزيني ، وحسين مروة . . الخ !

والمعاصرة . وهو عرض توخى التصنيف على أساس **قاعدة رئيسة هي : دائرة الالتزام** ،أي المجال الحيوي لممارسة الفعالية الثقافية المندمجة[٣٦] . فتبين لنا من التأمل في رصيد تلك الممارسة ، أن **ثمة ثلاث دوائر** شغلت الوعي العربي الملتزم هي : دائرة الطبقة ، ودائرة الشعب ، ودائرة الأمة . وقد سبق مَعَنَا القول إن ناظم التعريف لكل دائرة منها إنما هو الاشكالية السياسية التي يصدر عنها كل مثقف ، ووجهة مراهناته أو رهاناته في عملية التغيير ، ونوع القوى الاجتماعية التي يقوم عليها رهان ذلك التغيير . ولما كان علينا أن نعترف لهذه الفئات الثلاث بالدور الأساسي الذي لعبته في معركة التقدم والنهضة في الوطن العربي ، على الرغم مما واجهته رسالتها من عوائق موضوعية وذاتية ، فإن علينا ـ بالقدر نفسه ـ أن ننظر بعين النقد في حصيلة هذا الدور من خلال رسم تصورات بديل لعطاء المثقف العربي في ميداني الاجتماع والسياسة ؛ أي أن ننطلق من فرضية تقول إن دورا اجتماعيا وسياسيا أمثل للمثقف العربي لا يستدعي السير في منطق الفعالية الماضية ـ كما تمثلها وعبر عنها ماديا ـ بل يقتضي **إعادة بناء** جديدة لتصوره حول دوره التاريخي في المجتمع العربي ، وإعادة فحص أدوات عمله التقليدية .

III : نحو دور اجتماعي وسياسي جديد للمثقف العربي

من التأمل في السيرة الذاتية لعطاء المثقفين العرب : الاجتماعي

٣٦ـ من مزايا هذا التصنيف للمثقفين العرب على قاعدة ما أسميناه «دائرة الالتزام» ، تجاوز التصنيفات التقليدية للمثقفين على أساس التيارات الإيديولوجية التي ينتمون إليها (قومي ، إسلامي ، ليبرالي ، وطني ، ماركسي . . .) ، والكشف عن أوجه التداخل والتقاطع بينهم على صعيد الصياغة الإشكالية للالتزام ونوع تصوراتهم للكيفية المادية الأمثل للتعبير عن فكرة وإرادة الالتزام .

والسياسي ، اجتمعت لدينا ملاحظات نقدية عدة ، سنحاول أن نسوقها ضمن تصور أولي لمهمات تبدو لنا جوهرية ويتوقف عليها قيام فعل تاريخي حقيقي للمثقف العربي هذه المهام - وهي متشابكة مترابطة - ثلاثة هي : **التحرر الذاتي ، والنقد المزدوج ، وصياغة المشروع النهضوي العربي الجديد** .

١ ـ التحرر الذاتي :

تكشف تجربة المثقفين العرب المعاصرة عن أوجه من الخلل في سلوكهم الثقافي إزاء المجتمع العربي : إنهم مغمورون بجملة من النزعات المَرَضيَّة تضع الاستفهام على نجاعة دروهم ، بل على قيمة ما ينتجونه من أفكَار وتصورات مراهنة على المستقبل ، أو راسمة أفقا له . وهي مسؤولة - إلى حد كبير - عن تواضع الأدوار التي أدوها في المجتمع العربي المعاصر . ولعل الحاجة كبيرة إلى تحرير ذواتهم من هذه النزعات المرضية كشرط لا مناص منه لضخ الحياة مجددا في فعاليتهم الاجتماعية والسياسية . على تعدد تلك النزعات التي تحتاج إلى التحرر الذاتي منها ، سنحصي أربعا أساسية :

أ ـ النخبوية الانعزالية :

وهي ثمرة لتضخم النزعة الأكاديمية لدى المثقف ؛ وتتخذ شكل عزوف مستمر منه عن الخوض في الشؤون العامة بدعوى استقلال نظام المعرفة عن نظام الممارسة الاجتماعية ؛ أو تتخذ شكل حياد بارد في تناول قضايا الاجتماع العربي بدعوى وجوب احترام الموضوعية والأمانة العلمية من أي مظهر من مظاهر الانحياز الإيديولوجي . وقد سبق ووصفنا هذه النزعة الأكاديمية - المعادية للإيديولوجيا - بأنها إيديولوجيا .

«قد» لا تطرح هذه النزعة النخبوية الانعزالية أية مشكلة في حالة صنف من المثقفين العرب اختار إخراج انسحابه من الشأن العام إخراجا «علميا» ، وجَاهَرَ بحقه في اختيار موقع نظر بعيد عن هذا الشأن العام . ومع أنه تصعب مشاطرته الرأي في أن حقه هذا حق مشروع[٣٧] ، إلا أن صراحته تشفع له في النهاية . المشكلة كامنة فيمن اختار موقع التقدم والتغيير وعبر عن ذلك في مناسبات معلومة ، بينما خلا إنتاجه الفكري والثقافي من أية أمارة تدل على ذلك الاختيار ! والأنكى أن تَجْهَرَ نصوصه بعكس ما أعلن : الإغراق في الترفع عن الشؤون العامة أو تناولها بعقل نخبوي مفارق ! وكم قرأنا آراء لمثقفين ، محسوبين على معسكر التقدم ، تزخر بمشاعر الاحتقار للشعب وللسياسة والعمل السياسي[٣٨] في الوقت نفسه الذي تزعم فيه أنها تقدم رؤية بديلة للتقدم الاجتماعي !

لا يستقيم أي دور اجتماعي أو سياسي فعال للمثقف العربي مع إدمانه الاعتقاد في أن بضاعته المعرفية حكر له من دون سائر المجتمع ، ولا هو يستقيم إذا اعتقد في أن التاريخ متناسل الوقائع من أفكاره هو لا من إرادة الناس ، أو في أن السياسة فعل رخيص يربأ بنفسه أن يأتيه على أية صورة من الصور . إنه يستقيم فقط حين ينجز مصالحةً حقيقية مع الشعب ، ومع الواقع ، ومع الالتزام السياسي بمعناه الواسع لا بمعناه التنظيمي الضيق .

٣٧- نعتقد أنه غير مشروع لسبب واحد فقط ، هو أنه لا ينسجم مع حقيقة الثقافة كالتزام اجتماعي .

٣٨- تكونت لدينا ملاحظات بهذا المعنى من معاينة بعض المثقفين «القوميين» العرب وهم يتناولون بالاستصغار تجربة سياسية عربية جديدة مثل «المؤتمر القومي العربي» !

ب ـ الشعبوية :

وهي حد نقيض للنزعة الأولى ، ونعني بها ذلك الميل الجارف لدى بعض المثقفين العرب إلى تقديس الشعب ، من حيث هو كذلك ، والاعتقاد في مرجعيته من حيث هو مالك الحقيقة ومنبعها الأوحد ، والمعيار الذي على موقفه تقاس المواقف والاختيارات ! ومع أن هذه النزعة تبدو وكأنها على الطرف النقيض من الأولى ، من حيث هي تدافع عن أعلى درجات التماهي الممكنة بين المثقف والشعب ، إلا أنها تلتقي مع النزعة النخبوية الاستعلائية الانعزالية في أنها تعلن مثلها عن موقف الاستقالة من أداء دور تثقيفي فاعل في أوساط الشعب !

وإذ تتعامل الشعبوية مع الشعب بصفته مقولة مجردة ، وواقعا سديميا عصيا على التعيين ، تتخلى عن دورها في ممارسة وظيفة بناء وتعميم وعي اجتماعي إيجابي لدى الشعب ، متعايشة مع كل أشكال وعيه بالعالم على نحو ما يعبر عنها «فطريا» ! ولعل هذا في أساس ميلها إلى تبجيل العنف في السياسة ، والنزعة الامبيريقية في التفكير ، والميل الدائم إلى الانتقال الفجائي بين المنظومات الفكرية : من الماركسية ، إلى الفوضوية النقابية (على النمط الباكونيني)[٣٩] ، إلى الإسلام (على النمط السياسوي الاحتجاجي) ! من دون عاصم منهجي أو مسوغ علمي !

لاشك في أن النزعة الشعبوية قمينة بصناعة أفضل شروط التجييش الاجتماعي للكتلة الشعبية من خلال مدها بزاد لا ينضب من الشعارات والمبادئ العليا ؛ ولا شك في أن اللغة المنبرية الخطابية تسعفها في أداء هذه الوظيفة إلى أبعد حد ممكن ! ولكن ، لا يخامرنا الشك في

٣٩ـ نسبة إلى الفوضوي النقابي باكونين .

أنها إذ تستطيع استنفار غرائز جمهور غاضب وحانق، تعجز ـ تماما ـ عن تسليحه برؤية سياسية متجانسة ومتكاملة من شأنها تطوير وعيه بالعالم إيجابيا، وتزويد سلوكه السياسي بالموقف المتماسك والفعال. إنها لا تفعل سوى إعادة إنتاج الوعي التجريبي العامي السطحي!

ج ـ الطبقوية الاختزالية

لا تقل النزعة الطبقوية فداحة في مرضيتها عن النزعتين السابقتين. إنها كناية عن تضخم في استعمال أدوات التحليل الطبقي لكل الظواهر الاجتماعية من دون أدنى مراعاة لمدى ملاءمة ـ أو عدم ملاءمة ـ جهازها المفاهيمي للموضوع المتناول بالدرس! والأنكى أن ذلك الاستعمال غالبا ما يجهد نفسه لإدخال الموضوع الاجتماعي في القوالب النظرية المجردة إدخالا تعسفيا. هكذا نقرأ في النصوص الطبقوية العربية(٤٠) تشغيلا «نظريا» مفرطا لمفاهيم الطبقة والوعي الطبقي، والعلاقات الطبقية، حتى حينما لا يكون موضوع التحليل هو البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية، بل الحقل الثقافي أو الظواهر غير المادية! ومع أن الفكرة الطبقوية العربية قد تخلق الانطباع بأنها متشبعة بالمعطيات المعرفية للنظريه المادية التاريخية، إلا أنها ـ في حقيقة أمرها ـ أبعد ما تكون عن ذلك، بل هي إلى الاقتصادوية économisme أقرب منها إلى المنظومة المادية التاريخية.

من سوءات هذه النزعة ـ فضلا عن هذيانها المعرفي الزائغ عن الواقع الفعلي العربي ـ قراءتها الاختزالية للمجتمع العربي. فهي إذ

---

٤٠ ـ وَجَّه ياسين الحافظ نقدا عميقا ولاذعا لهذه النزعة الطبقوية التي طغت في خطاب اليسار العربي، أنظر: ياسين الحافظ، الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، الآثار الكاملة ـ بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

تتحدث عن هذا المجتمع ، أو عن مشروع التغيير فيه ، تقوم باختزاله إلى طبقة أو طبقات ، فيصير التفكير فيه تفكيرا في الطبقة ! وهكذا عند التأريخ له : يتحول تاريخ المجتمع إلى رواية رتيبة للسيرة الذاتية الخاصة بطبقة ما[٤١] ؛ وعند التصدي لتفسير نهضة أو إخفاق فيه ، يُرْتَدُّ إلى الطبقة لالتماس ذلك التفسير . ومع أن التفكير في المجتمع العربي المعاصر لا يعدم إمكانية توظيف مفاهيم التحليل الطبقي لمقاربة بعض ظواهره ، فإن ذلك ليس سببا للاعتقاد في أنه مجتمع بلغ الدرجة عينها من التبنين structuration الطبقي التي بلغتها مجتمعات الغرب الحديثة حتى يكون جاهزا ليسعف تلك المفاهيم ؛ إذ الانسداد في تطوره ما زال يعوق ويحجز تحوله - أو انتقاله - من مجتمع عصبوي الى مجتمع حديث .

د ـ الحزبية السياسوية[٤٢]

قد تكون هذه النزعة ترجمة سياسية للأولى ، لكنها - في واقع الأمر - أكبر من ذلك : إنها ترجمة لكل تفكير تَغَيَّا إخضاع ظواهر الحقل الاجتماعي والسياسي والثقافي لمنطق المؤسسة الحزبية . والاخضاع الذي نعنيه هنا هو تمثل عملية التغيير الاجتماعي بصفتها - حصرا - عملية حزبية . إنه عقل المثقف الحزبي ، نعني ذلك الذي يختزل السياسة في المؤسسة ، والممارسة في الأداة ، ويصادر على كل أشكال التعبير السياسي غير المأسسة التي يبديها المجتمع . فهو عقل إلحاقي

٤١ـ هذا ما نجده مثلا في : Hussein; L'Egypte: **Lutte de classes et libération nationale. Op. cit.**

٤٢ـ هي سياسوية لأنها لا تأخذ السياسة بمعناها الواسع والاستراتيجي ، بل بمعناها الضيق المرتبط بالظرفية (Conjoncture) .

عصبوي منغلق ، بعيد عن رؤية المجتمع في رحابته ، وخارج أية شبكة توسيطية !

عُنينا بالنظر بعين النقد في هذه النزعات المرضية الأربع ، التي تستبد بالمثقف العربي ، من مدخل اعتقادنا في أن التقدم في أداء دور اجتماعي وسياسي فعال ، من قبل هذا المثقف ، يفترض - ابتداء - فحص آلة النظر لديه والتحرر الذاتي مما يمكن أن يكون سببا في إلحاق عطب بعملها يؤثر في فعاليته ؛ على اعتبار أن آلة النظر تلك هي ما يؤدي ابتداء الوظائف ، وأهمها : تزويد الفعالية برؤية تنتظم بها الممارسة ويستقيم أمرها . وفي ظننا أن إنجاز حلقة التحرر الذاتي - في عملية إعادة بناء وظيفة المثقف في مضمار التوجيه الاجتماعي والسياسي - هي أكثر من مجرد نقد أو مراجعة أو تصويب نظر : إنها ثورة فكرية على عوائق الفعالية العقلية لديه .

٢ــ النقد المزدوج

تراث المثقف العربي زاخر بوقائع النقد الحاد للسلطة . ليس في الأمر غرابة ؛ فهو - بمعنى ما - أحد أكبر ضحاياها ، يصدق ذلك تحديدا على من اختار أن يلتزم موقع التغيير والتقدم ، فألفى نفسه في مواجهة استراتيجية متكاملة لحقه في الصدوع بالرأي . وقد تكون معركة هذا المثقف من أجل انتزاع اعتراف دولة الطغاة بحرية الفكر أثمن معركة خاضها في العصر الحديث وأسبغت على خطابه الحد الأدنى الضروري من المصداقية . غير أن بعض من أصابهم من شطط التسلط نصيب من المحن ، هادنوا بعض السلط في الوطن العربي بتعلات واهية منها أن ذلك البعض منها (أي السلط) يحتسب في عداد «القوى

الوطنيــة»[٤٣] ، وأنه يحتـــاج إلى الدعم والإسناد ! والحق أن ذلك التلميع ، الذي أتاه هذا القسم من المثقفين العرب ، لم يكن من شأنه سوى أنه نال من أديم كلامه عن الحرية في مواجهة السلطة ، لأنها ـ أنى كانت رياح سفينتها ـ هي إلى فعل تقييد الحرية آيلة لا محالة !

وإذا ما صرفنا النظر عن هذه الكبوة التي عرضت في سلوك من هو محسوب على معسكر التغيير من المثقفين ، نستطيع أن نسجل ملاحظة دالة على نوع ودرجة التمرين النقدي الذي مارسه المثقفون العرب في المرحلة المعاصرة : فقد كاد معظمهم يستغرق في نقد وحيد هو نقد السلطة والدولة بحسبانها القوة التي تناهض التغيير وتغذي شروط استمرار التخلف والتبعية والتقهقر ! ومع أن ذلك صحيح بدرجة غير قابلة للتعيين ، بسبب السيرة الذاتية المتخلفة والوحشية للدولة في الوطن العربي ، إلا أن ذلك لا يقدم من صورة المشكلة إلا وجها واحدا لا يملك إلغاء الآخر النظير من الحساب : نعني استمرار المجتمع العصبوي على قيد الحياة قوة لتغذية مشروع الانحطاط الحضاري !

قليلون هم أولئك الذين نبهوا ـ من المثقفين العرب ـ إلى حقيقة أن جزءا من العلة في إخفاق النهضة العربية الحديثة يعود ، فضلا عن الدولة ، إلى المجتمع[٤٤] . فالمجتمع ـ على ما ذهب الى ذلك عبد الله

٤٣ـ لنا في مئات من المثقفين التقدميين العرب الذين لم يتوقفوا عن شدِّ الرحال إلى عاصمة «جماهيرية» مثال عمن ارتضى أن يلتمس «الشرعية القومية» لسلطة لم تفعل سوى أن حولت القضية القومية العربية ـ وهي عادلة بجميع المقاييس ـ إلى مادة تستحق التصوير الكاريكاتوري والسخرية المُرة !

٤٤ـ أنظر : الحافظ : المصدر نفسه ، في المسألة القومية الديمقراطية ، الآثار الكاملة (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨١) ، عبد الله العروي ، العرب والفكر التاريخي ، ط ٢ (بيروت : دار الحقيقة ١٩٧٢) ، برهان غليون ، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات ، المفكر العربي (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٩) ، هشام شرابي ، البنية البطركية :

العروي ـ[٤٥] مصاب بعلة التأخر التاريخي ، ومثقفوه غارقون ـ في معظمهم ـ في نزعة تقليدانية (traditionaliste)[٤٦] ، لذلك يميل أكثرهم إلى تنزيهه من تهمة المسؤولية في إنتاج الاخفاق النهضوي ، والاكتفاء بالتشنيع على الدولة وتحميلها مسؤوليات ذلك الاخفاق وأوزاره .

لقد باتت الحاجة ماسة ـ عند المثقف العربي المتطلع إلى ممارسة دور تاريخي فعال في الارتقاء بعملية التوجيه الاجتماعي والسياسي ـ إلى الانتقال في وعي عملية التغيير من **الاشكالية السياسية إلى الإشكالية الإجتماعية** ، وهذا يفترض نجاحا في عمله الفكري جوهريا يصير بمقتضاه قادرا على ممارسة نقد مزودج : **نقد السلطة** ، **ونقد المجتمع** :

لا يتعلق نقد السلطة ـ حصرا ـ بنقد سلطة الدولة فحسب ، على ما في ذلك من أولوية تعلو على أي شيء من دون أن تلغيه ، بل **بنقد كل سلطة سياسية بما في ذلك سلطة المؤسسة الحزبية** . ولعلنا نملك من القرائن الناطقة ما يسوغ الذهاب إلى الاعتقاد في شرعية هذا النقد الشامل المطلوب . لنكتف منها ـ وهي كثيرة ـ بإيراد اثنين : **أولاهما** أن فعل نقد السلطة ليس إلا **فعل انتصار للديمقراطية** ، أي لحق المجتمع في إدارة الشأن العام وفي تقرير مصيره المدني بعيدا عن كل وصاية أو حجر قد يساق ـ هنا أو هناك ـ من باب ادعاء التمثيل السياسي لارادة

= بحث في المجتمع العربي المعاصر ، السياسة والمجتمع (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٧) ، Abdallah Laroui; **La Crise des inellectuels arabe**: Traditionnalisme ou historicisme? Textes à l'appui; séries philosophie (Paris F.Maspéro. 1974) et hurhan Ghalioun. **Le Malaise arabe** : L'Etat Contre la nation (Paris : L'Harmattan: (s.d).

٤٥ـ أنظر : العروي ، **العرب والفكر التاريخي** .

٤٦ـ أنظر : Laroui, **La Crise des intellectules arabes** : Traditionalime ou Historicisme ? P.190 et Suite...

الشعب . والمبدأ الذي على مقتضاه نؤسس هذا الوعي بعلاقة التقاطب التنابذي بين السلطة والديمقراطية هو أن ارادة الشعب وحقوق المجتمع (والديمقراطية قاعدة تحقيقها) ليست دائما برسم الكفالة من خلال المؤسسة ـ دولة أو حزبا ـ أي من خلال نخبة تنتزع لنفسها ـ بقوة أدوات القهر المادية أو بقوة الايديولوجيا ـ شرعية تمثيل وإدارة مصالح المجتمع ؛ إذ يملك المجتمع أن يؤسس لنفسه سلطة ذاتية مستقلة عن سلطة المجتمع السياسي(٤٧) ، ما دامت السلطة ـ في تعريفها النظري الدقيق ـ ليست الأدوات والأجهزة ، وإنما الممارسات وقدرات التنظيم(٤٨) . وثانيهما أن المؤسسات الحزبية المعارضة ، في الوطن العربي ، ليست ـ في سيرتها السياسية الداخلية وفي القواعد التي تقوم عليها بيئة اشتغالها السياسي الذاتي ـ أكثر من رديف لمؤسسة الدولة ! فهي تستبطن الخلفية السياسية للدولة ، وتعيد إنتاج علاقة التسلط في صلتها بالجمهور المنتسب إليها ! ولعل هذا ما يعبر عنه واقع الانسداد الرهيب في شرايينها التنظيمية ممثلا في عسر إنتاجها المتجدد لنخبتها وأطرها ، وفي تضخم ظاهرة البقرطة فيها ، مما كانت من آثاره أن صارت عرضة لانكماش متزايد في حجم تمثيلها الشعبي نتيجة ما لحقها من نزيف قاعدي مستديم !

والحقيقة أن ممارسة هذا الطقس النقدي الشامل يفترض من المثقف العربي بذل جهد نفيس لإبطال مفعول الغريزة الحزبية فيه . وليس ضروريا أن يتم ذلك من خلال تحلله من انتسابه السياسي المؤسسي ـ وهو مشروع ـ بل أن يتم من خلال إعادة وعي السياسة

٤٧ـ هذه نقطة انطلاق الأطروحة القائلة بالمجتمع المدني التي بدأ الوعي السياسي العربي يتمثلها في السنوات الأخيرة بعمومية وإبهام ناجمين عن اغتراب معرفي فيه عن الأصول المرجعية للأطروحة في الفكر الغربي الحديث !

٤٨ـ أنظر مثل هذا المفهوم الاجتماعي غير الأدواتي (Non-instrumentaliste) للسلطة في Poulantzas, Pouvoir politique et classes sociales, chap2 .

ذاتها : لا بصفتها شأنا حزبيا يَحِلُّ للنخب دون الجمهور ، بل من حيث هي حق عام أو ملكية عمومية يتشارك جميع الناس في حق حيازتها . وبهذه الطريقة ، يستطيع أن يؤسس مسافة موضوعية بين السياسة كممارسة اجتماعية جمعية ، وبين الانتماء الحزبي ككيفية من كيفيات تحقيق تلك الممارسة الاجتماعية والتعبير عنها .

أما نقد المجتمع ، فينبغي أن يذهب إلى أبعد من مجرد تدوين ملاحظات نقدية على ظواهر التأخر التاريخي فيه ، أو حتى سبر أغوار الأسباب والآليات التي تصنع حالة الخلل في نظامه : ينبغي أن يذهب إلى حد بناء تصورات بديل لكيفية إعادة هيكلة بناه . لم يعد ممكنا التماس الأعذار للمجتمع العصبوي بكيل الاتهام للدولة والسلطة وتبرئة ذمته ، بل بات واجبا تحمل المسؤولية الفكرية تجاه أسباب انحطاطه الذاتية والتحلي بالشجاعة للجهر بذلك(٤٩) . والأهم من ذلك كله ، بات ضروريا أن نمتلك القدرة على تصور نمط مختلف لتطور الاجتماع العربي بعيدا عن الخطية التقليدية لتطوره ، حيث الفعل الكثيف للآليات الطائفية والقبلية والاثنية ، وحيث مشاريع الحروب الأهلية مرشحة للتحقق . أي بات ضروريا أن نملك العدة للتجذيف ضد تيار المجتمع العصبوي في أفق بناء المجتمع المدني الحديث(٥٠) .

٤٩ـ ما عاد مقنعا أن نرد أسباب الحرب الأهلية في لبنان أو اليمن مثلا - إلى العوامل السياسية والمؤامرات الخارجية ! فلو لم تكن فيها بيئة عصبوية قابلة لاستقبال تأثيرات تلك العوامل ، لما نشبت الحرب في أي منهما !

٥٠ـ يذهب بعض المعترضين على هذا الخيار إلى وجوب التحلي بالواقعية واحترام حقائق المجتمع العربي . ومع أننا نشاطر هذا البعض اعتقاده ، فنعتقد معه أن القبيلة والطائفة وسواهما جزء من التاريخ العميق للمجتمع العربي ، أي حقيقة سوسيولوجية موضوعية لا مجال للتنكر لها ، إلا أننا نميز بين الاحترام والتقديس : يدعوك الاحترام إلى وجوب أخذ هذه الحقيقة في الاعتبار وعدم القفز عليها بخفة عند تصور البديل ، لكن التقديس لا يقترح عليك سوى الدفاع المبدئي عنها ضد إرادة التغيير : إنه لا يفعل سوى إعادة إنتاج شروط الانحطاط !

٣ـ صوغ المشروع التاريخي :

ولعل هذه أضخم المهام التي تفرض نفسها عليه من دون أن يكون قد أبدى أية استجابة جدية للتصدي لها . حتى الآن ، ظل أمر المشروع الحضاري من مشمولات فئتين أو نخبتين : نخبة النهضويين في القرن الماضي ومطلع القرن الحالي ممن صاغوا مشروعا متماسكا للنهضة ؛ ونخبة السياسيين العرب المعاصرين ممن انشغلوا بنحت نماذج متباينة من مشاريع التغيير والثورة . وإذا ما استثنينا المحاولة الفكرية التي خاضت فيها مؤسسة علمية هي مركز دراسات الوحدة العربية[٥١] وقادتها إلى طرح تصوُّر ، أولي لنسيج المشروع الحضاري العربي الجديد وللبناء الداخلي لعناصره ، فنحن لن نجد أثرا للاهتمام بهذه المهمة الاستراتيجية لدى المثقفين العرب على الرغم من أنها شأن يختص بهم دون غيرهم !

نعم ، طرح النهضويون المحدثون مشروعا تاريخيا للنهضة والتقدم منذ قرن ، ونحن ـ بمعنى من المعاني ـ مازلنا نعيش على الإشكاليات الفكرية التي أثارها ذلك المشروع[٥٢] . لكننا بتنا في حاجة إلى إجراء **وقفة نقدية** جادة ، والقيام بمراجعة نظرية شاملة لحصيلة ذلك المشروع النهضوي وفحص بنيانه الداخلي في أفق **إعادة بنائه**[٥٣] .

٥١ـ أنظر : خير الدين حسيب (وآخرون) ، مستقبل الأمة العربية : التحديات . . . والخيارات : التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي ، التقرير النهائي (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٨) .

٥٢ـ أنظر حول هذا **Abdallah Laroui, L'idéologie Arabe contemporaine** : Essai Critique .Préface Maxime Rondinson, les textes à l'appui (puis F, Maspéro, 1967) ؛ محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية (بيروت : دار الطليعة ، ١٩٨٢)

٥٣ـ تناولنا ذلك بتفصيل في : عبد الإله بلقزيز ، **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر** (بيروت : دار المنتخب العربي، ١٩٩٢) .

وليست إعادة البناء تلك إلا العنوان الأعرض لعمليتين متلازمتين : تجديد ذلك المشروع بعناصر وأهداف ومطالب جديدة لم يكن قد استوعبها حين قيامه ، وإعادة ترتيب العلاقة بين عناصره لا على أساس مبدأ تفاضلي ، بل على أساس مبدأ تكاملي تتحقق فيه بشكل مترابط «دون مقايضات»[٥٤] ، وهذه ستكون مهمة العقل العربي في المرحلة المقبلة .

وما يقال عن النهضويين يقال عن السياسيين ، وإن كان الأولون أشمل في التعبير عن مشروعهم من الأخيرين . فرجل السياسة لا يملك أن يقترح مشروعا حضاريا ؛ وهو إن اقترحه ، يكون ذلك من باب الاهتداء به لإنجاز الحلقات الممكنة منه في الظرفية الجارية ، ناهيك عن أنه يقترحه بعد أن تكون هناك انتلجنسيا صاغته قبلا[٥٥] . إن رجل السياسة معني بميدان محدود جدا : ميدان الممارسة ؛ وهو ـ لذلك ـ مرتبط كثيرا بالوقائع لا بالمنظومات ، بالتكتيك لا بالاستشراف الاستراتيجي . صحيح أن حرفته (أي السياسة) ذات سلطة شمولية تبتلع كل الميادين وتحتكر الوساطة بين الناس والواقع المادي[٥٦] ، ولكنها أبدا عاجزة عن تعويض سلطة المثقف كمنتج للمنظومات ، وغني عن البيان أن صوغ المشروع التاريخي يحتاج إلى عقل منظومي يتخطى ملاحظة الوقائع إلى بناء التاريخ ككلية في الوعي .

٥٤ـ كما ورد في : حسيب (وآخرون) ، مستقبل الأمة العربية : التحديات . . . والخيارات : التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي ، الخاتمة .

٥٥ـ ذلك ـ مثلا ـ ما فعله لينين مع أفكار الانتلجنسيا الروسية قبل الثورة ، وذلك ما فعله عبد الناصر مع الفكر القومي العربي .

٥٦ـ أنظر نقدا لسلطة العامل السياسي داخل المجتمع في : France Crespi, **Médiation symbolique et société** (Paris : Librairie des méridiens, 1983) P. 189.

ارتضى بعض المثقفين العرب أن يرسم لدوره الثقافي طموحاً هو : «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات»[٥٧] . وظني أن مرحلة مثقف الدولة ـ أو مثقف السلطة : سيان ـ انصرمت ، ولا يستتبع ذلك ـ ضرورة ـ أن نقول بلسان شعبوي إننا نحتاج إلى مثقف المجتمع ، وإن كان في ذلك ما يستحق التنويه ؛ سنقول إننا في أمس الحاجة إلى **المثقف التاريخي** ؛ المثقف الذي يرتفع بالممارسة إلى مستوى الحاجات التاريخية الكبرى : الذي لا يكف عن ممارسة النقد البناء ضد كل مطلقات الفكر والممارسة لتحرير العقل من العقائدية الجامدة ؛ والذي يعرض بنيان الدولة والمجتمع للنقد والتقويم ؛ الذي يتصر للحرية ضد الاستبداد ، وللديمقراطية ضد الاحتكار والتوتاليتارية ، وللوحدة ضد التجزئة ، وللعدالة ضد الاجحاف الاجتماعي ، والاستقلال ضد الاحتلال والهيمنة ، وللتنمية ضد التبعية ، ولروح التضامن الجماعي ـ الوطني والقومي ـ ضد مختلف أشكال الفئوية ؛ المثقف الذي يحترم الشعب ، فيتعلم منه ، ثم يلتزم قضيته فيؤدي دور تنمية وعي الشعب من دون استعلاء علموي . إنه المثقف الذي يحتاج إليه الزمن العربي الراهن ويتوقف تحول الاجتماع العربي والسياسة معا على دوره .

٥٧ـ أنظر : سعد الدين ابراهيم ، «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي» ، المستقبل العربي ، السنة ٧ ، العدد ٦٤ (حزيران يونيو ١٩٨٤) .

القسم الثاني

الثقافة العربية وامتحان البقاء

الفصل الرابع

في محنة الأمن الثقافي العربي

I ــ الثقافة العربية بين القومية والعالمية :

من أجل الأمن الثقافي

في مدار العلاقة بين قومية الثقافة العربية وعالميتها تنوع هائل من الاحتمالات النظرية . فيه ما يسع أكثر من قراءة وتأويل ، وفيه ما يفتح العلاقة ـ تلك ـ على أكثر من إمكان . واختصارا ، لنا أن نقرأ في هذه المعادلة أنواعا شتى من الارتباط ، تراوح بين تأكيد هوية الثقافة قوميا ، في وجه تيار جارف نازع إلى إدماجها كونيا ، وبين تثبيت انتمائها إلى عصر أتقن استدراج الثقافات إلى انتماء مركزي تعيد فيه كل ثقافة اكتشاف نفسها في رابطة عليا موحدة ، دون أن تصادر هذه المسافة إمكانا وسيطا يعيد إدراك الثقافة في توترها الجدلي بين انتماء محلي أصيل الجذور ، وانتساب عالمي راجح الحضور ؛ وهي المسافة التي حاولتها كل ثقافة رامت إنجاز موازنة تاريخية بين قوميتها وإنسانيتها .

عروبة ثقافة

ــ لا تنهل الثقافة العربية عروبتها من مصادر عرقية كما خيل للذين تطلعوا إلى التشكيك في الرابطة العربية : مجتمعا وثقافة ، إنها لا

تكتسب هذه الهوية من كونها ثقافة الذين ينتسبون إلى عروية منظور إليها كرابطة إثنية (رابطة دم) ! إذ غني عن البيان - في هذا المعرض - أن الاعراق - والبناء عليها - صارت شأنا من قلة اللياقة العلمية والذوق الأخلاقي الأكاديمي ، وأنها ما عادت تستهوي غير المبتدئين في تحليل علاقات الثقافات بالأمم والقوميات ، وإلا فهي عادة - سيئة - لأساطين السوسيولوجيا الاستعمارية كما خبرنا وصفاتها الإيديولوجية الفاضحة ! ثقافة العرب ثقافة عربية للأسباب نفسها التي مكنت رابطة العروبة - عبر التاريخ - من أن تتجاوز النسب العرقي الدموي لتصهر جماعات إثنية مختلفة في علاقة من الانتماء عليا ومفتوحة ، متغذية من الاندماج البشري والمساهمات الثقافية والخبرات الحضارية المتنوعة . العروبة - إسوة بثقافتها - هي هذا الرصيد المتكون من مزيج الهويات والخبرات المتراكمة عبر التاريخ ، المنتظمة في سياقات وأنساق جديدة تعصى فيها على إعادة التفكيك الكمي إلى الوحدات العرقية الكمية «التكوينية» .

في الكون الثقافي العربي أسس تكوينية - بنيوية لاشك في وظيفتها الجوهرية كمبادئ تأسيسية ، لكنها - هي أيضا - ذلك المزيج المتحقق من تداخل عناصر سابقة في تاريخ المجتمعات التي انصهرت في علاقة العروبة . أهم تلك الأسس ثلاثة هي : اللسان ، والخبرة الحضارية ، والرابطة الروحية والرمزية : ففي امتداد توسع الحضارة العربية ، كان اللسان العربي يتعمم ويتحول إلى سبيل للتواصل ولنقل وتوزيع وتداول القيم الثقافية والطقوس الدينية . لقد استفاد من قداسة النص الديني كي يتعمم إلى دائرة التداول الشعبي متمازجا مع البنى اللغوية المحلية ، متحولا إلى لهجات عربية متنوعة . وبهذا اللسان - في

فصاحته العالمة أو في تلقائيته الشعبية - تراكمت تجارب اجتماعية وتاريخية شكلت الذاكرة الحضارية للأمة ، والتي ما تزال - إلى الآن - تبدي قابلية للانتعاش والاستدعاء كذاكرة حية . وليست هذه الذاكرة سوى بقايا صور وتمثلات راهنة لحياة عاشها عرب المراحل الماضية «المرجعية» لتكون رصيدا من الخبرات تتغذى منه الثقافة والحياة المعاصرة لأحفادهم . على أن رابطة الاشتراك في تجربة حضارية متواصلة (ولو على صعيد نفسي يأبى الاعتراف بانقطاع حضاري) لا تحقق فاعلية هذه الثقافة إلا من خلال التكامل مع عنصر هام من أساسياتها هو الانتماء الروحي والرمزي المشترك ، الانتماء الذي يترجم نفسه في شعور جمعي بالانتساب إلى عقيدة وإلى عصبية اجتماعية - ثقافية واحدة . . .

تشتغل هذه العناصر التكوينية الثلاثة بنفس النَّفَس الوظيفي في تأمين البعد العربي لهذه الثقافة ؛ إذ يمكن أن يشحب تأثير أحدها أو يعطل دون أن يصاب نسق الثقافة بأزمة هوية أو اشتغال . وهناك أمثلة عديدة على ذلك : فقد تنفجر عروبة هذه الثقافة من خارج اللسان العربي فتتجلى في لغة أخرى مستعارة - لعل الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية مثال لها - وقد تستعرض نفسها خارج رابطة الانتماء الروحي ، فتبدو في رداء روحي آخر ، وربما خارج أية رابطة دينية ، كما الشأن في المساهمة الفعالة للمثقفين المسيحيين العرب أو المثقفين العلمانيين ، ولكنها أبدا لا تبرح هويتها كثقافة عربية امتصت رصيدا هائلا من التأثيرات السابقة وبنت عليه .

لعل أبرز ما يقدم الدليل على حيوية وخصوبة هذه الثقافة أنها عبرت عن حقيقتين متلازمتين ومتكاملتين : فهي - من جهة - مثلت

مستودعا للذاكرة بحيث حفظت الذاتية من التبديد أو الانحلال في امتحانات ـ ثقافية وسياسية ـ معاصرة كانت بمثابة الزلزال الذي نجح في تقطيع أوصال غيرها . وهي من ـ جهة ثانية ـ مثلت ساحة فسيحة لنسج عالم من التطلعات والطموحات المستقبلية ، وفي قلبها التطلع إلى مطابقة الواقعة السياسية مع الواقعة الثقافية ، بما يعنيه ذلك ـ ضمنا ـ من التعبير عن الطبيعة القومية التوحيدية لهذه الثقافة التي تأبى الانحباس في أطر كيانية وطنية (= قطرية) ضيقة . سياق تحديدنا لهذه الثقافة يعني أنها مارست وظيفتين قلما استطاعتها ثقافات أخرى : وظيفة دفاعية وتراكمية هي إعادة حفظ المخزون الموروث من التبديد الناجم عن التقادم الطبيعي أو الناجم عن التهديد الخارجي بالمحو . ووظيفة بنائية هي إعادة صياغة مشروع المستقبل من داخلها كثقافة في حدود ما يحفظ لها طبيعتها القومية .

لقد اكتسبت الثقافة العربية مضمونها من الرصيد الحضاري الماضوي الذي عبرت عنه وعن قيمه ومعطياته المكتنزة ، وكان هو صانعها . ولم يكن ذلك إلا التعبير عن هوية ثقافة تشكل رابطة اللسان ورابطة العقيدة ورابطة الاجتماع المدني مصادرها التكوينية الأساس . لكن هذه الثقافة إذ نجحت في الوقت نفسه في إعادة إنعاش هذه المصادر ، لاستنفار هوية الجماعة العربية في التحدي الحضاري المعاصر الذي دخلته منذ دخل الغرب الاستعماري تاريخنا من باب الاحتلال العسكري ، نجحت في الانتقال من هذه المعركة الثقافية الدفاعية (معركة مقاومة تبديد الهوية) إلى معركة بنائية جديدة هي معركة صياغة تصور مستقبلي للوجود العربي من خلال وعي العرب كجماعة قومية واحدة . ففي مقابل تشرذم وتجزئة كيانيين في السياسة (دول ودويلات وأشباه دويلات تتجاوز العشرين) لم تكن الثقافة العربية

تعترف إلا بوحدة الحقل الثقافي وبوحدة الضمير الثقافي : وحدة بنت على قاعدتها الفكرة القومية العربية كفكرة سياسية . وهي بذلك لا تكون قد طابقت بين الثقافة والسياسة وعمّمت قانون الأولى على الثانية ، بل أضفت بعدا سياسيا (قوميامستقبليا) على الهوية الثقافية : هذه التي لم تعد تعني حصيلة الماضي فحسب ، وإنما أيضا طوبى المستقبل الممكنة .

كان الطقس الديني اليومي للمسلمين الطريقة الأوفر حظا لتعميم الثقافة العربية ، ليس فقط بسبب اكتناز هذا الطقس الروحي بالمبادئ الإسلامية ـ التي تمثل جوهرا للثقافة العربية الكلاسيكية ـ وإنما أيضا بسبب أداء هذه الطقوس باللغة العربية : لغة الوحي . لم يكن النظام التعليمي معمما ، ولا كان هناك إعلام يذيع في الناس قيم هذه الثقافة ، لذلك مثل المسجد الخلية الأساسية لنشر تلك القيم بمقدار ما كان الفضاء الذي تؤدى فيه تلك الطقوس الدينية اليومية ، والمدرسة التي يتعلم فيها المسلم مبادئ دينه الأولى والعلوم المرتبطة به في أكثر صورها تعقيدا وتجريدا . . .

على أن قنوات نشر وتوزيع هذه الثقافة تغيرت وتطورت تبعا لما طرأ من تحولات على شروط توزيع المعرفة عموما في العالم المعاصر ، إذ سمح النظام التعليمي الحديث ـ خصوصا في دولة الاستقلال ـ وبرامج التعريب المطبقة في امتداده ، مثلما سمح النظام الإعلامي المتقدم ، بإمكانيات للنشر والتعميم أفضل . وبصرف النظر عن طبيعة المضامين والقيم الثقافية التي أخذت الأجهزة التعليمية والإعلامية على عاتقها نشرها وتكريسها ـ وهي على علاقة بطبيعة السياسات المطبقة في الحقل الاجتماعي العام وبطبيعة استراتيجيات السلطة ـ إلا أن الذي لاشك فيه

أن برنامج توزيع قيم اللغة والثقافة العربيين نجح ـ إلى حد بعيد ـ في إعادة تحقيق مصالحة تاريخية بين الأجيال الجديدة وثقافتها القومية ، وتكفي تجربة التعريب في المغرب العربي ، الذي تعرض لبرنامج محو لغوي وثقافي فرنسي رهيب (خاصة في جزائر القرن وثلث القرن من «الضيافة» آلفرنسية) ، لتكشف عن نجاح الأداء التعليمي والإعلامي في إعادة اعتبار جماعي لثقافة (قومية) كادت تنزوي إلى المتحف بعد تجربة مريرة من الجراحة اللغوية والثقافية الأجنبية .

تغذت هذه التجربة الناجحة في تعميم قيم الثقافة العربية من ضعف الرابطة أو الهوية الثقافية المحلية ، التي تحاول أن تتخذ الكيان القطرى ـ أو عصبياته الفرعية : الدينية ، والمذهبية ، الطائفية ، والعشائرية ـ قاعدة لتنميتها . ومع أن محاولات كثيرة بذلت ـ وما تزال تبذل ـ لتثمير هذه الهوية الثقافية قبل ـ القومية من لدن دول أو جماعات ، فإن الاستثناء الوحيد القابل لانطباق قاعدة التداخل بين القومي والقطري عليه هو الحالة المصرية ، إلى درجة كان العرب يتلقون فيها إنتاجات المصريين ـ فكرا وأدبا وفنا ـ على أنها الانتاجات العربية الوحيدة التي يتحقق فيها نصاب العروبة ! وتكفي المقررات المدرسية في البلاد العربية للاستدلال بها على ذلك التماهي بين التمصير والتعريب الذي أشرنا إليه .

الثقافة والعصبية الوطنية

التنويه النظري بوجود واستمرار ثقافة عربية مشتركة ، تفيض عن حدود الكيانات السياسية العربية المتعددة والمجزأة ، لا يستطيع أن يتجاهل واقعة معاكسة ، هي تنامي نشاط آلية إنتاج وتكريس ثقافة فرعية من داخل الفضاء الاجتماعي والنفسي والجغرافي الذي يشكل

العصبية الوطنية (أو القطرية في التوصيف المشرقي) . ليست الدولة هي الطرف الوحيد الذي انصرف إلى إنجاز هذه المهمة : مهمة بناء ثقافة وطنية فرعية ، بل إن الجماعات المختلفة المنتسبة إلى المجتمع المعني اندفعت - من جهتها - إلى أداء نفس الوظيفة فيما يشبه استكمالا تلقائيا لعمل الدولة !

-1-

ـ حين قامت «الدولة الوطنية» في العالم العربي ، في أعقاب الاستقلال السياسي ، كانت تحتاج - في ما تحتاج إليه - إلى وسائل عديدة لبناء شرعيتها التي كانت - مع التأسيس - ما تزال موضع نزاع من طرف جماعات أخرى استكثرت عليها أن تكون دولة لمجتمع من القبائل هش النسيج الاجتماعي . ولقد كانت «الثقافة الوطنية» - بما هي النظام المشترك لتداول القيم والرموز والأفكار داخل الجماعة الوطنية التي يحدها كيان سياسي - من أهم مصادر تلك الشرعية ،ومن أهم مقومات برنامج الدولة - الأمة Etat - Nation . لم يكن الرصيد التاريخي من الخبرة الثقافية المشتركة للمجتمع موحدا - وعلى نفس الدرجة من الأهمية في جميع البلدان العربية - بحيث يسعف كل دولة رامت تأسيس «ثقافة وطنية» على مقاسها ووفقا لأحلامها ، بل كان هناك تفاوت بين بلدان تَحَصَّلَ من تاريخها تراكم ثقافي متجانس أسعف الفكرة الوطنية فيها (مصر ، المغرب ، العراق . . .) ، وبلدان لوت عنق التاريخ كي يستقيم على مشيئة أحلامها «الوطنية» ! وفي الحالين ، كان على الدولة أن تحرك آلتها لصناعة تاريخ وطني طرفي ومركزة الشعور الجماعي عليه ، فعهد إلى المدرسة الوطنية وإلى الاعلام بدور معلوم على هذا السبيل : أن يتسقط من انتظام التاريخ وقائع خاصة

تبنى عليها خطية وطنية «مستقلة» . فإذا كانت هذه الوقائع تتمتع بوجود فعلى ، فذلك هو المرام ـ (وهنا كان يجري استثمار رصيد فكرة الوطن التي زرعتها في ذهن الشعب تجربة النضال من أجل التحرير) ـ وإذا كانت في حكم الغائبة ، فعلى الجراحة والتزوير والتضخيم أن تقوم مقام الحوادث التاريخية !

ولم تكن هذه الولادة القيصرية لتاريخ وطني وثقافة وطنية دون نتائج ، بل هي أثمرت جملة من النزعات الشوفينية عانت منها تجربة التطور المعاصر للثقافة العربية حيث صارت ، مع تواتر الحقائق اليومية ، عوائق جدية في وجه نموها . لقد كانت وظيفة انعاش الفرعونية والفينيقية والسورية والمغربية قبل ـ العربية وظيفة سياسية بالدرجة الأولى ، فيما كان التحدي ثقافيا في الأساس لم تكسبه هذه الثقافات الفرعية ـ تماما ـ في وجه تيار الثقافة العربية ، وإن كانت قادرة (أعني الثقافات الفرعية) على إيذاء الثقافة القومية العربية والتضييق على نفوذها .

-2-

ـ نظير هذه العوائق الوطنية (= القطرية) ، التي اعترضت حركة انتشار وتوسع الثقافة القومية ، نشأت عوائق أخرى أشد خطورة وايلاما ، وغالبا ما كان ميلادها وسريانها مؤشرا على أفول «الدولة الوطنية» نفسها ، والفكرة الوطنية التي قامت عليها واتخذتها عقيدة سياسية ، ومؤشرا على بلوغ أزمة المجتمع طور الاخفاق في اجتياز امتحان الوحدة المدنية وانتظام سير علاقة الاندماج الاجتماعي . يتعلق الأمر في ذلك بما يمكننا أن ندعوه بعائق **الثقافة العصبوية** . وهي كناية عن الثقافة التي تنكفىء ـ تحت وطأة الاخفاق العام والانسداد السياسي

والاجتماعي والفكري ـ إلى العصبيات المحلية الفرعية والصغرى ـ الدينية ، والطائفية ، والمذهبية ، والقبلية والعشائرية والجهوية . . . ـ لتبني عليها ثقافة ونظاما للتداول الرمزي والقيمي . تمثل هذه العملية من التفكيك للنظام الثقافي المشترك إلى أنظمة خاصة فرعية الإبن الشرعي للعملية نفسها التي تفكك الثقافة القومية إلى ثقافات وطنية مستقلة . فالآلية نفسها هي التي تنتج الميل نحو تضخيم الخاص على العام ونحو تذرير Atomisation الهوية وتحليلها في أنساق صغرى أميل إلى تحقيق صفاء وهمي .

لعلنا نجد في «الثقافة» (أو «الثقافات») الطائفية في لبنان أصدق تعبير عن هذه التجربة الانتحارية من التفكيك : لقد بنت كل طائفة ثقافتها ـ في امتداد بنائها لكانتونها الخاص ولميليشاتها الخاصة ـ على مقاس الرابطة الإيديولوجية الطائفية التي تشد جمعا من الناس إلى نسب وهمي يغطي على نسبهم الحقيقي إلى وطن وأمة . ولم تستطع هذه «الثقافة الطائفية» أن تصنع أكثر من وهم جماعي غذّى فكرة التضامن الحربي لكل طائفة في الخضم المؤسف للحرب الأهلية العبثية ، بل هو لم يفعل أكثر من أنه استثار أشد غرائز العدوانية فتكا ووحشية . وعلى مذبح هذا النوع من الثقافة ـ المتناسلة في الحرب ومن الحرب ـ دفعت الثقافة الوطنية ، قبل الثقافة القومية ، غاليا من حياتها وهيبتها .

* * *

مع ذلك كله ، يمكن عموما الاعتراف بنجاح الثقافة القومية في امتحان التحدي الداخلي في مواجهة نقائضها السرطانية المتضخمة من ثقافات قطرية شوفينية ، ومن ثقافات انعزالية متعالية رافضة لرابطة

العـروبة ، ومن ثقـافـات عـصـبـوية طائفـيـة ومـذهـبيـة من حـجـم ميكروسكوبي . غير أنها ما إن كادت تتوج انتصارها على هذه اللوثات العارضة ، حتى كان يقذف بها ـ على غير ميعاد أو توقع ـ في أتون تحدي جديد أقوى وأشد خطورة : إنه تحدي مواجهة الثقافة العالمية .

عالمية مجحفة

لا يتعلق الأمر في الحديث عن تحدي هذه العالمية بالجانب الإيجابي المتمثل في انفتاح الثقافة العربية على مكتسبات الثقافات الكونية والنهل منها ، بل يتعلق بالجانب السلبي المتمثل في ما قادت إليه تلك العالمية ـ تحت تأثير نزعات مركزية مرضية ـ من مسخ لـ «الشخصية الثقافية» الخاصة بثقافات مجتمعات الجنوب ، والمجتمع العربي واحد منها .

لقد كان مطلب العالمية مطلبا تحرريا في الثقافة العربية ناضلت هذه من أجله طويلا قبل أن يؤول إليها حق الدفاع عنه والانتساب إليه : فقبل أن يصير في وسع هذه الثقافة أن تفتح حوارا خصبا مع الثقافات الأخرى المعاصرة ، وقبل أن يكون في مكنتها أن تجعل من التثاقف خيارا شرعيا ومقبولا داخل المجتمع ، كان عليها أن تخوض صراعا مريرا ضد إرادة المحافظة والجمود والتقوقع والانكفاء التي مثلتها ـ فيها ـ تيارات لم تكن ترى في الانفتاح على المنظومات الثقافية الكونية إلا فتحا للتاريخ الخاص على المجهول ، وممارسة فعل التشكيك في الذاتية الثقافية ، وبذر بذور التفكك فيها . كانت المقاومة السلفية للنزوع العالمي مقاومة سلبية في محتواها المعرفي ولو أنها كانت مفهومة ـ وربما فاعلة ـ في سياقها التاريخي والاجتماعي ، ولم يكن شأناً بسيطا وسهلا كسر هذه المقاومة وتكريس خيار العالمية كجزء من إعادة بناء الثقافة القومية ذاتها كثقافة تحررية مفتوحة على التحول .

اليوم ، يختلف السياق الراهن لعلاقة القومي بالعالمي ـ في حالة الثقافة العربية ـ عن السياق الذي أشرنا إليه ، فالباب إلى العالمية لم يعد مفتوحا ببراءة ومن دون مشاكل : أصبحت العالمية تعني أن تقبل صاغرا الاندماج في المنظومات القيمية والرمزية دون شروط و ـ في الغالب ـ دون أسلحة للحماية الكافية من خطر الذوبان في تلك المنظومات ! أصبحت خيارا يعني القبول النفسي والفكري باحتمال فقدان الشخصية القومية ـ المتكونة والمستمرة ـ والاندغام في ثقافات عالمية هي ـ بطبيعتها ـ ثقافات قوميات وأمم أخرى ! لقد كانت الثقافة الوطنية ـ والثقافة القومية ـ قادرة في ما سبق على تأمين حاجياتها من الثقافة الكونية دون فقدان سيطرتها على مصيرها أو التعرض لتحدي الوجود ؛ وكانت تلك القدرة تعبيرا عن قوة الكيان الوطني وكيان الأمة وعن حرمته ، وشاهداً على أن المجتمع الوطني والمجتمع القومي هو فضاء انتقال وتداول وتوزيع المعارف والأفكار . أما وأنّ التحول السريع صار قانونا معمما ، والكيانات القومية ضاقت على انتقال الأشخاص والبضائع والأموال والمعلومات والأفكار ، فقد استحالت قومية الثقافة إلى قومية مهضومة ، إلى ثقافة في مهب الريح ، عرضة لكل أنواع الضغط والنيل ! لقد استبيح المجال الثقافي ، بعد أن تحققت قبل ذلك استباحة المجال الجغرافي ـ السياسي والعسكري والاقتصادي ، وانتقلنا إلى زمن **تدويل أو عولمة الثقافة** : زمن تتعمم فيه وتسود قيم الغالب الثقافية ـ المسماة خطأ بالكونية ـ على قيم المغلوب ـ المنزوي ـ كرها أو طوعا ـ في حدود الغيتو الوطني أو البيت القومي !

ربما كان من الممكن الشعور بقدر قليل من التهيب من عالمية الثقافة وبقدر كبير من الاقبال عليها لو أنها كانت تعرض فعلا ـ على

الثقافات القومية المغلوبة ـ إطارا أعلى للانتماء تتعرف فيه على هوية جماعية ـ إنسانية ـ أشمل . كان من الممكن لمثل هذا التنازل «الطوعي» عن الخصائص القومية للثقافة أن يحدث دون مشاكل أو عقد لو أن الثقافة العالمية تخلت عن قوميتها الضمنية ـ وهي قوامها ـ وأنتجت ، بدلا من ذلك ، قيما إنسانية تصهر كل الخصائص القومية . بل ـ أكثر من ذلك وأفظع ـ كشفت عن نزعتها المركزية الذاتية في أشد مظاهرها المرضية وضوحا ، والتي لا تقبل بأقل من إنكار الخصائص القومية للثقافات الأخرى ، ومن نزوع إلى دمجها القسري في منظومتها بصفتها «ثقافات طرفية» ! ! ! ولم تكن هذه الثقافة «العالمية» تفعل ـ في هذا ـ أكثر من استئناف عادة استشراقية استعمارية بغيضة بأساليب جديدة وفتاكة ، متناسية الدرس الأنثروبولوجي المعاصر ـ في تعبيراته النزيهة ـ الذي يحترم للثقافات ـ كل الثقافات ـ هويتها الخاصة الناجمة عن نظامها الخاص والمستقل .

، ، ، لقد أمكن لثقافة قومية غالبة أن تتعمم وأن تسود وتهيمن وتفرض على غيرها صفتها المستعارة كثقافة «عالمية» بسبب ثورة الاعلام الضخمة المتحققة في العقدين الأخيرين ، والتي أتاحت اختراق السيادة الثقافية والإطاحة بالأمن الثقافي القومي . ولم يعد ممكنا ـ في ظل ثورة الإعلام هذه ـ تصور إمكانية انبعاث استراتيجية جدية للمقاومة خصوصا بعد فشل المدرسة الوطنية وانغماس الإعلام في خدمة السلطة ، والضرب صفحا عن مشكلات الأمن الثقافي الوطني والقومي ، وانعدام استراتيجيات بديلة من خارج نظام التبعية الثقافي والإعلامي . وإذا كانت ثورة الاعلام في الغرب قد استطاعت إحداث الأذى في الرابطة الوطنية والثقافية في الاتحاد السوفييتي وبلدان أوروبا

الشرقية ، بما عممته من قيم ومبادئ وأفكار ، فكيف بمجتمعات ودول ـ كمجتمعاتنا ودولنا ـ لا تملك من أدوات المقاومة ما تملكه البلدان المذكورة !

إن العالمية المقترحة علينا عالمية مجحفة ثمن اكتسابها هو فقدان الهوية والذوبان في منظومات الغالب !

* * *

هل ما زال ممكنا حقا التفكير في احداث توازن مقبول بين البعد القومي والانتماء العالمي للثقافة العربية ؟ .

علينا ـ في البداية ـ أن نعترف أن الأمر صعب إلى أبعد الحدود في زمن تحطيم الحدود القومية الثقافية . وإذا كان من باب الاحتمال أو الإمكان تصور مثل هذا التوازن لمصلحة حفظ الجانب القومي في الثقافة من خطر الابتلاع والتبديد ، فعلينا الاعتراف بأنه سيكون ـ في أفضل الأحوال ـ توازنا هشا بعد اختلال ميزان القوة الثقافي لصالح المنظومات الثقافية التي نجحت في أن تستثمر تكنولوجيا الاعلام كي تَتَعَمَّم وتسود . على أن شيئا لا يبرر هذه الاستقالة المديدة للأجهزة الرسمية وللمثقفين ـ في الوطن العربي ـ في أداء وظيفة تأمين شروط مقاومة أفضل للاختراق الثقافي الأجنبي . ولن يكون ذلك ممكناً إلا بإرساء استراتيجيات ثقافية بديل ، على الجميع المساهمة في إخراجها إلى الوجود . وأولى فروض الالتزام بهذه الرسالة الثقافية والاجتماعية البديلة فتح حوار وطني وقومي شامل حول مختلف القضايا والإشكاليات ذات الصلة بموضوع الأمن الثقافي العربي . وعلينا ، في غياب هذه الورشة الفكرية ، أن نتحمل مسؤولية تحولنا هنودا حمرا في زمن انتصار رعاة البقر ! .

II ـ ما بعد الثقافة المكتوبة :

١ـ الثقافة وتكنولوجيا الإخضاع الجديدة

ربما كان الصراع الثقافي ، أو **الصراع بين الثقافات** ، أبرز مظهر معاصر للصراع بين المجتمعات والأمم والحضارات ، أو ربما كان بؤرة الناقضات المحتدمة بينها . وليس من باب اجتراح الحقائق المحتجبة أن يقول المرء إن الصراعات الثقافية شكل من التعبير عن تناقضات المصالح الاقتصادية والاجتماعية بين الدول والمجتمعات ، فذلك مما قام أكثر من دليل على وجاهته من التجربة التاريخية للمجتمعات والشعوب في العصر الحديث وفي ما سلفه من تواريخ . لكن موطن «الجدة» في الموضوع أن الثقافة باتت أكثر ميلا إلى أن تمثل «الجبهة الأمامية» لتلك الصراعات المادية بعد أن كانت في خلفية المشهد أمام أرجحية ، لا غبار عليها ، للسياسة والاقتصاد والقوة العسكرية .

لقد تنبهت نظريات سياسية وسوسيولوجية حديثة ، منذ **كارل ماركس** في أوسط القرن التاسع عشر إلى **بيير بورديو وريجيس دوبريه** في أواخر القرن العشرين ، إلى واقع التلازم العضوي بين الممارسة الثقافية وبين المصالح المادية للناس . ولكن ، قلما جرى إدراك تميز حقل الثقافة بوصفه ليس فقط مجال التعبير عن تناقضات البنية الاجتماعية (أو البنية الحضارية الكونية) فحسب ، بل بحسبانه **حقلا مستقلا للتناقض** ، أعني : حقلا تتحول فيه قيم الثقافة نفسها إلى **موضوعات للصراع** ، في شكل تبدو فيه مستقلة عن نظام العالم الخارجي ، أي ـ بالتحديد ـ عن النظام الاجتماعي الاقتصادي الذي به تتحدَّد وتتقوم .

لا يتعلق الأمر ـ في هذا ـ بانقلاب في الجوهر : أي في طبيعة منطق التناقض بصفته تناقض مصالح مادية بين الطبقات والفئات أو بين

المجتمعات والأمم ، بل هو يتصل بتحول جذري في نوع أدوات وتقنيات إدارة التناقض ، وفي نوع الجبهات التي يتخذها ميدانا رئيسا له . وقد يتوقف إدراك الأسباب الحاملة على حصول مثل هذا التحول الحاسم على معرفة الحقائق الجديدة التي أفرزها التطور الحديث في ميدان إنتاج الأفكار والرموز والقيم ، ودورها في إعادة هيكلة حقل التناقضات داخل المجتمع الواحد وفيما بين المجتمعات ، بعضها البعض ، بحسبانه التحول الذي أعاد صياغة العلاقة بين إنتاج الرموز وبين صيانة المصالح على نحو أضحى فيه الدفاع عن الرموز فعلا كفاحيا ينتج أدواته الخاصة ، وينتدب لنفسه جيشه الخاص : «ربما» بعيدا عن إدراك صلة ذلك بمحيط آخر من المصالح مختلف عن محيط الثقافة ذاته ! .

الثقافة والتقانة

توقف فعل التغلب الحضاري ـ دائما ـ على استعمال القوة المادية المجردة . فكانت القوة العسكرية ـ منذ المجتمع اليوناني ومنذ الإمبراطورية الرومانية ـ الأداة الأمثل لتحقيق الإخضاع والغلبة وصياغة التاريخ . ولاشك في أن استثمار نتائج الثورة العلمية الحديثة ، منذ النهضة الأوربية حتى الثورة الصناعية الثانية في النصف الأول من القرن العشرين ، أضاف أسبابا جديدة إلى حاجة الحضارة الكونية الجديدة لفرض نموذجها وتعميمه عبر القوة المادية ، وذلك من خلال ما أمكنها تقديمه من إمكانيات لتحسين قدرة تلك القوة المادية على الأداء سعيا وراء تحقيق هدفها في التغلب الحضاري . ولقد كان على المدفع أن يؤدي دوره التاريخي لفترة طويلة : إجبار المغلوب على التسليم للغالب بغلبته ، بل ـ وأحيانا ـ النجاح في دفع ذلك المغلوب إلى التحلل من نظامه الحضاري المرجعي والاندغام ـ بدلا من ذلك ـ في نظام الغالب ! .

لم يكن ذلك حال جميع الشعوب التي تعرضت حوزتها للاستباحة بالقوة . ففيما نجح الاستعمار الفرنسي والبلجيكي والبريطاني والألماني في مسخ شخصية إفريقيا «السوداء» ، وفيما نجح البريطاني - إلى حد نسبي - في تحقيق بعض التطويع الحضاري لأجزاء من جنوب آسيا ، وفيما أفلح نظيره الإسباني والبرتغالي في توطين لسانه وثقافته في أمريكا الوسطى والجنوبية - مستفيدا من سابقه الانغلوساكسوني في أمريكا الشمالية - عجز عن استحصال مثل ذلك التسليم الحضاري - الثقافي من اليابان والهند والعالم العربي والإسلامي . نعم لقد نجح في أن يؤمن للسانه مساحة واسعة من الانتشار في التخاطب والتداول الجماعي لدى كثير من مجتمعات وشعوب هذا العالم ، لكنه توقف عند حدود هويتها : فلم يستطع أن يجري جراحة ناجحة لذاكرتها الحضارية على النحو الذي يدفعها إلى ممارسة نسيان عام لمنظومتها الحضارية المرجعية كما فعله - وأفلح في أمره - في بقاع أخرى ، وذلك على الرغم من نجاح المدفع في إجبارها على تسليم مقاليد سيادتها على الأرض والثروة للغالب ، و«ارتضائها» - الاضطراري - العيش في كنف سيطرته المادية .

ليس مهما - في موضوعنا - أن يستنتج المرء أن التناسب لم يكن حاصلا بين الممانعة السياسية لهذه الشعوب المغلوبة - وقد بدت هشة ورخوة - وبين المدى البعيد الذي بلغته ممانعتها الثقافية ، بل المهم أن يلاحظ الفجوة بين القدرتين (= المادية والثقافية) لدى الغالب نفسه . وهي ملاحظة ذات وظائف فارقة في التحليل : إذ هي كفيلة بأن تتيح إمكانية فهم الأسباب التي سوف تحمل الغالب على إعادة بناء - وعلى مراجعة - حساباته ورهاناته ، و - بالتالي - على تجريب صقل أدوات التغلب الحضاري لديه على نحو جديد أكثر فاعلية ونجاعة .

ولامراء في أن مراجعته تلك ، وقد اتخذت صورة تأمل عميق في حصيلة تجربة التغلب السابقة ، أثمرت لديه وعيا بوجوب إعادة النظر في نوع السبل التي سلكها ، وفي نوع الأدوات الوظيفية التي توسل بها ، للتمكين لنفسه من تحقيق السيطرة والاخضاع . وكان من ثمار تلك المراجعة وعيه بالحاجة إلى إنجاز هدفين : **أولهما ضرب البنية التحتية العميقة للمقاومة السياسية** والاجتماعية لدى مجتمعات وأمم ما فتئت تبدي وقائع مذهلة من تلك المقاومة ، وما تلك البنية التي نعني سوى الهوية الثقافية بحسبانها مرتكز التوازن الذاتي وسبب الشعور العميق والقوي بالاستمرارية الحضارية . أما **ثانيهما** ، **فهو تطوير أدوات تدمير البنية الثقافية** لهذه الشعوب من خلال استثمار نتائج العلم المعاصر وتوظيفها في ميدان الثقافة .

ويمكن الجزم بأن نجاح الغرب في إنجاز توظيف أمثل للثَّقَانَة في ميدان الثقافة يمثل ـ من دون مبالغة ـ ثورة كبيرة في **مشروعه الحضاري** لا تقل أهمية وتأثيرا عن الثورة الصناعية ، أو عن الثورة السياسية (البرجوازية) ، أو عن الثورة الفكرية الأنوارية ؛ إذ هي أتاحت له ـ ولأول مرة في التاريخ ـ أن يخوض حروبه من بعيد دون أن يجازف بتعريض قواته للخطر ! وأتاحت له أن ينشر ويعمم نظام القيم لديه ـ كما مشروعه الحضاري ـ من دون أن يحشد جيوشه لاحتلال البلد المستهدف و ـ بالتالي ـ من دون دفع أكلاف ذلك . جرى هذا بواسطة الثقافة ، ومن خلال أسلوب **الاختراق الثقافي** . لكنه لم يركب سبيل العنف الثقافي التقليدي ، الذي جربه أثناء الاحتلال من خلال إنشائه المؤسسة المدرسية الحديثة وفرضه لغته وبرامجه العلمية قسرا ، أو الذي جربه بعد «الاستقلال» من خلال حراسته علاقة التبعية الثقافية للنخب الجديدة به وإعادة إنتاجها بمختلف الصور . وبعبارة أخرى ، لم يركب

مجددا سبيل الهيمنة الثقافية من خلال السيطرة على مؤسسات إنتاج وتوزيع الثقافة المكتوبة ، وإنما فعل ذلك بواسطة إحداث نظام جديد ـ تماما ـ للهيمنة والاخضاع الثقافيين هو **النظام السمعي ـ البصري** . وهو نظام مختلف عن سابقه ـ على نحو كامل ـ في درجة الفعالية التي يبديها ويحصد ثمارها على صعيد تكييف وعي الناس وإعادة صوغه .

آ ـ في الثقافة الإعلامية الجديدة ونظام اشتغالها

أنهت الصورة الإعلامية ـ المبثوثة عبر الشاشة التلفزية ـ العمل بنظام تقليدي كامل من السيطرة الثقافية ـ الغربية ـ قام على أساس أسلوب الارساليات الثقافية والدينية ، وعلى عمل جيش عرمرم من الباحثين الاثنوغرافيين ، وشبكة هائلة من المدارس العصرية الموزعة في المدن ، وفي الأرياف أحيانا ؛ كما أنهت العمل بنظام طويل المدى من المخاطبة الثقافية المستمرة عبر الكتاب والمجلة والصحيفة ، فضلا عن البرامج التربوية والعلمية المطبقة في ميدان التعليم باسم برامج «التعاون» و «تبادل الخبرات» . فالصورة غدت اليوم تبدو وكأنها المادة **الثقافية المرشحة لأن تصبح الأكثر شعبية واستهلاكا ، والأقدر على الفتك بنظام المناعة الثقافي «الطبيعي»** لدى شعوبنا ومجتمعاتنا على نحو لم تستطعه المادة الثقافية التقليدية (المكتوبة) مع ما فيها من سحر معرفي وجمالي !

نعم ، لقد بات التلفزيون اليوم **المؤسسة الثقافية الأفعل** في بلدان الغرب ، وفي سائر العالم ، من دون منازع . فها هي معاهد ومراكز البحث ، والجامعات ، ودور النشر ، والصحف ، وسواها ، تتراجع أمام سطوته الضارية ، لتتراجع معها كل تلك الترسانة الثقافية الهجومية التقليدية التي عشنا منذ أزيد من قرن ـ نحن العرب ـ تحت رحمة

ضـربـاتهـا من دون أن تـدفـعنا إلى إعـلان اسـتـسـلام ثقـافي ولـغـوي وحـضاري . هكذا ، شيئا فشيئا ، سيسلم الغرب - طائعا - مشروعه الثقافي إلى الإمـبراطوريات السمعية - البصرية الجديدة ، لتتحول المؤسسة الإعلامية إلى المؤسسة الأولى - بامتياز - لتحقيق السيطرة الثقافية ، و - من ورائها - تحقيق السيطرة المادية .

أين مكمن القوة والفعالية في هذا النظام الجديد لإنتاج وتوزيع الرموز والقيم ؟

إنه - في المقام الأول - في المادة التي يشتغل بها ، ويشتغل عليها ، وهي : **الصورة** . والصورة ، التي نعني ، ليست مجرد شكل لفكرة سابقة لها أنطولوجيا ، بل هي أكثر من ذلك بكثير ، هي مادة مكتنزة بالخطابات والرسائل والدلالات . نعم إنه شكل يتقدم من المستهلك في قالب جمالي يستوفي الشروط التي تجعله على درجة كبيرة من الجاذبية والإغراء ؛ ولهذا - كما سنرى - أبلغ الأثر في استدرار اهتمام المتلقي في أفق فك **مقاومته** . غير أنه ، في تضاعيف ذلك الشكل الجذاب ، ترقد رسائل ثقافية لتنبعث مؤدية لوظيفتها في تطويع المشاهد المستهلك ، بعد تفكيك مقاومته النفسية . **إذ الصورة اليوم أصبحت تقوم - من الخطاب الإعلامي المعاصر - مقام الكلمة في الخطاب التقليدي** ، مع فارق ، ليس يخفى على عقل مقارن ، يكمن في القدرة «الخارقة» التي تتمتع بها الصورة على صعيد تعميم مضمونها وترسيخه لدى المتلقين ، حتى الذين يمكن احتسابهم في عداد غير المتعلمين . وهو الأمر الذي لم تستطعه الكلمة حتى في عز نفوذها الجماهيري ، نعني في عز استعمالها الإذاعي قبل عقود خلت ، تتميز هذه المادة الثقافية الجديدة ، أي الصورة ، بخاصيتين أساسيتين :

الخاصية الأولى التي تتميز بها المادة الثقافية ـ الإعلامية الجديدة (نعني بها الصورة) أنها تقدم نفسها للمتلقي في قالب مشوق ، يستهدف بناؤها الجمالي الاخاذ بلوغ عتبة محددة : شد انتباه المشاهد ـ المستهلك . ومن البين أن ذلك يمتنع عن أن يصبح ممكنا إذا لم يصل بناء الصورة بمتلقيها الى ممارسة أقصى درجات الجاذبية والإغراء عليه ، وإذا لم تصل به «تكنولوجيا الاثارة والتشويق» إلى عتبة تحقيق المتعة . ذلك أن هذه هي السبيل الوحيدة للسيطرة عليه ، وإدماج توتره الوجداني في نظام الصورة توصلا إلى تبليغ الخطاب المراد تبليغه . ها هنا يصبح للصورة **فعل السحر** : الفعل الذي يدفع المتلقي إلى حالة من **الاستسلام** .

عن هذا الفعل من السحر ، الذي تمارسه الصورة على المتلقي ، تنجم نتيجتان أساسيتان : **أولاهما** : **الانجذاب** المستمر لوجدان المتلقي إلى المادة الاعلامية المعروضة . وهذا الانجذاب ليس ـ في الواقع ـ إلا الثمرة الموضوعية لنجاح تلك المادة في احتكار انتباه المتلقي بصورة تصرفه صرفا يكاد يكون كاملا عن محيطه المباشر . وهو احتكار ندرك قوته ونفاذه متى استعدنا ذلك الزخ اليومي ـ غير المنقطع ـ لملايين الصور المبثوثة التي تشل قدرته على ابداء أي نوع من أنواع المقاومة ، والتي تعرض نفسها عليه في نمط سلعي يستنهض حس الانتقاء التجاري لديه ، ويدخله في نسيج علاقات السوق ! أما ثاني تينك النتيجتين ، فيكمن في نجاح المادة الاعلامية المعروضة في **شل ملكة التحوط والتساؤل** ، **وفي وَأدِ حاسة النقد** ، **لدى المتلقي** ، و ـ بالتالي ـ دفعه الى استقبال خطاب الصورة استقبالا تلقائيا بكرا من دون مصفاة نقدية ! أما الهدف ـ في المطاف الأخير ـ فهو تمرير جملة من القيم والمواقف من

طريق سالك نحو الوجدان من دون مجابهة أي اعتراض عقلي أو أية ممانعة نفسية !

والخاصية الثانية ، التي تتميز بها الصورة ، هي أنها **تلغي اللغة** ، وتصنع لنفسها لغتها الخاصة : وفي هذا ـ بالذات ـ بعض من الخطورة التي تحمل ! صحيح أن ثمة ـ في الغالب ـ شكل من المصاحبة اللغوية للصورة ، سواء في الفيلم ، أو في نشرات الأخبار ، أو في البرامج الغنائية ، أو في برامج الأطفال ، أو في التحقيقات المصورة ، أو في المواد الإشهارية . . . الخ ، غير أن قوة المعروض لا تكون ـ عادة ـ في المقول ، وإنما في المصور . بل إنه في وسع الانتاج الثقافي البصري أن يستغني عن الكلام ـ استغناء تاما ـ كي يؤدي وظيفة تبليغ الخطاب وبناء الوجدان . وخطورة الموضوع تبدأ ـ من دون شك ـ حين يصير في وسع الخدعة التصويرية أن توطن في وعي المتلقي فكرة غير مطابقة تماما لواقع الحال ! ولعل فيما قامت به قناة الـ C.N.N الأمريكية ، طوال فترة أزمة الخليج والعدوان الأطلسي على العراق ، أعظم الشواهد على قدرة الصناعة الإعلامية البصرية على إنتاج أعلى معدلات التغليط والإيهام وتسويقها ـ بشكل ناجع ـ في أوساط المتلقين ! .

٣ـ النظام الإعلامي الجديد ومحنة الممانعة الثقافية

كل حديث عن النظام الإعلامي الجديد من **الداخل** ، أي من حيث آليات اشتغاله وأسباب ممارسته تأثير السحر على المتلقي ، يفترض الحديث عن **الصورة** ، وما تحوزه من إمكانيات تقنية . لكن تحليل فعالية هذا النظام يحتاج ـ أيضا ـ إلى مقاربته من **الخارج** ، أي من حيث قدرتُه على توصيل خطابه إلى المتلقي .

يتجلى هذا النظام الإعلامي ـ ماديا ـ في عشرات الامبراطوريات السمعية ـ البصرية الضاربة ، ممثلة في شبكة من القنوات التلفزية موصولة بالأقمار الصناعية ، ومبثوثة من مركز بعيد يمتد إشعاع انتشاره وتأثيره والتقاطه إلى أطراف نائية . وهو نظام بات قادرا على الوصول بيسر إلى مجتمعات شديدة الاختلاف في نسق قيمها عن النسق الاجتماعي ـ الثقافي الذي تحمله المادة البصرية المبثوثة عبر ذلك النظام . إذ لا يتعلق الأمر في خطورة هذه الشبكة الهائلة من القنوات الفضائية ـ في ما يخصنا نحن في الوطن العربي على الأقل ـ بدورها السياسي ، على نحو ما نعانيه في عمل قنوات من قبيل : C.N.N ، أو EURO NEWS ، أو TV5 . . . إلخ ، بل في خطورة دورها على الصعيدين الاجتماعي والثقافي : إذ صار في وسع هذه الإمبراطوريات الإعلامية تحقيق النجاح في التدمير الحاسم لآخر جبهات المقاومة لدى مجتمعاتنا : الجبهة الثقافية ـ الاجتماعية . وهو هدف بات ممكنا لسببين رئيسَيْن : ليُسر تحطيم ذلك الأمن الثقافي بواسطة استغلال التقانة ، ثم لعجز النظَام الاجتماعي ـ الثقافي العربي التقليدي عن إعادة إنتاج سيولة القيم الضرورية لحماية النسيج الوطني للمجتمعات العربية من الاستباحة والتمزيق :

١ ـ إن ربط الشبكة الإعلامية بنظم الاتصال الفضائي ، وهو أبرز اقتران معاصر بين الثقافة والتقانة ، رفع من قدرة الصناعة الإعلامية الغربية الجديدة على التوسع والانتشار خارج الحدود ، ومكن فئات واسعة من الناس ، في المجتمع العربي (وفي سواه) ، من التقاط برامجها بالهوائيات العادية (في حالة القرب الجغرافي كما هو الأمر في المغرب العربي مع القنوات الفرنسية ، والإسبانية ، والإيطالية ، والبرتغالية) ، أو

باستعمال الصحون اللاقطة (=الپارابول) . لكنه ـ في النتيجة ـ حد من قدرة الدولة ، ونظام الرقابة الإعلامي ، على منع ذلك الاختراق أو التشويش عليه . وكان ذلك تعبيرا عن اختلال حاد في التوازن بين التقانة هنا ـ وهي في حكم المنعدمة أو المتخلفة ـ والتقانة هناك : حيث لا شيء صار يملك أن يقف في وجه تعميم القيم التي يريد تعميمها مهندسو ومديرو النظام الثقافي ـ الإعلامي في الغرب ، بعد أن نجحوا في أن يركبوا صناعتهم الإعلامية على أحدث نظم الاتصال الناهضة على قوام تقاني عالي الكفاءة .

نجحت الأقمار الصناعية في أن تضع تفاصيل العالم تحت المراقبة الدقيقة ؛ ونجح النظام الإعلامي الجديد في أن ينقل عبرها القيم والرموز والصور التي شاء إلى كل النسيج الاجتماعي الداخلي للعالم . وفي الحالين ، كان ثمن ذلك هو **انهيار الأمن الثقافي** لدى مجتمعات ـ نحن منها ـ لم يعد لها ما تقاوم به ، بعد الغزو العسكري والاقتصادي وبعد الهيمنة السياسية ، سوى الثقافة والرموز (!) هذه التي تتعرض قدرتها الاستراتيجية اليوم للتآكل .

٢ ـ قبل عقدين ، أو يزيد على ذلك بقليل ، كان سائغا لدى الجميع أن يجري الحديث عن الأمن الثقافي والاجتماعي ، وعن الثقافة الوطنية والقومية ، وعن نسق القيم الذاتي المستقل والمتميز ، وعن كل ماله علاقة ـ في ميدان الثقافة والاجتماع ـ بالأنا القومية وبالهوية التاريخية والحضارية للأمة العربية . كان «يمكن» لهذه الأمة أن تخسر حروبا وتنهزم عسكريا من دون أن تستسلم ؛ وكان «يمكنها» أن ترزأ في مشروع تنموي ـ انعقدت عليه آمال أبنائها ـ من دون أن تنهار ؛ وكان «يمكنها» أن تشاهد دولتها تخر تحت أقدام الجنرالات أو خبراء

المؤسسات المالية العالمية من دون أن تصاب بالإحباط ؛ وكان «يمكنها» أن تعاين وقائع انفلات غرائز القهر والعدوان لدى حكامها من دون أن ترفع الراية البيضاء . . . إلخ ؛ كانت تستطيع أن تمتص كل تلك الصدمات والفجائع - في ما مضى - من دون أن تدفع ثمن ذلك من توازنها الذاتي . ولم يكن مربط فرسها في كل ذلك سوى رصيدها التاريخي - الحضاري ، ولا شعورها الرمزي ، المعبرين عن نفسهما في ميدان الاجتماع والثقافة في شكل بدا فيه الاستمرار والتواصل قانونا أرجح - في رسم المستقبل - من قانون الانقطاع ، وفي شكل عوضت فيه الممانعة الثقافية - بل المكابرة القومية - عن النكسات المادية ! .

وليس من شك في أن من بين أهم مؤسسات الاجتماع والثقافة التي نهضت بدور إنتاج فعالية الممانعة على مدى تاريخي طويل ، مؤسستا **الأسرة والمدرسة** : لقد كان لهما أن يغذيا المجتمع - على الدوام - بحاجاته من القيم ، والرموز ، والمعايير ، بقوة فعل التربية والتلقين ، وأن يحصنا ناشئته في جميع الفترات من مخاطر عنف التكييف الخارجي ، ويزوداها بنظام المناعة الثقافي الذي يحميها من الاستتباع أو من الانسياق وراء نظم ومرجعيات أخرى تقع خارج الجغرافيا الثقافية والاجتماعية للكيان الوطني . وباختصار ، كانت هاتان المؤسسان **المعمل الطبيعي** لإنتاج وصناعة السلوك والذوق والاختيار لدى المواطن العربي ، و«**الثكنة المدنية**» لحماية الأمن الثقافي للمجتمع . غير أن هذه المؤسسات لم تعد - اليوم - قادرة على الاستمرار في أداء هذه الوظائف على نحو ما كانت تستطيعه في ما مضى . . .

ربما كان ذلك لقصور في الجهاز الذاتي لهذه المؤسسات التربوية - وخاصة المؤسسة التعليمية - التي لم تعرف ثورة من الداخل على

نظمها العتيقة للتلقين ؛ وربما كان ذلك بسبب كثافة الهجوم الثقافي الذي تعرض له المجتمع ـ ونسق القيم فيه ـ من خلال الثورة الإعلامية إياها . ولكن ليس من شك ، في الحالين ، أن مؤسسات النظام الثقافي والاجتماعي الطبيعية للمجتمع العربي الراهن لم تعد تملك أن تواجه هذا التحدي المصيري بانتظام عملها على نفس القواعد القديمة . وعلى النحو نفسه ، لن يكون في وسع النظام الإعلامي العربي الراهن أن يقوم مقامها في أداء هذا الدور لتخلفه وتفاهته .

٤ــ أية استراتيجية لمقاومة الاختراق الثقافي ــ الإعلامي؟.

ما العمل ـ اليوم لمواجهة نتائج الضغط الثقافي الخارجي الكثيف الذي يمارس سلطته المطلقة بواسطة الإعلام السمعي ـ البصري هل من سبيل إلى صوغ استراتيجية دفاعية (إيجابية) لمقاومة الاختراق الثقافي الخارجي؟ .

سنسوق ، في هذا المضمار حديثا عاما وموجزا فيما يجدر اختياره من آليات ثقافية لخوض معركة الدفاع عن مستقبل يصنع الضغط الثقافي الراهن بعض شروطه من الآن . وهو حديث عام بسبب كونه لا يدعي تقديم وصفة جاهزة لحماية الأمن الثقافي من الاختراق والإستباحة الخارجيين ، بمقدار ما ينبه على بعض «الواجبات» الروتينية ، القابلة لأن تُحتَسَب بديهيات ، والتي نحتاج إلى عدم إغفالها في أي برنامج ثقافي دفاعي هادف إلى تحصين جبهتنا الثقافية من اعتداء قد يجري باسم مثاقفة (وما كل مثاقفة جديرة بأن تحمل هذا الإسم !) ومتطلع إلى إشباع حاجياتنا من القيم والرموز والصور .

إن حاجتنا إلى حماية الأمن الثقافي العربي حيوية ـ من دون شك ـ إلى الحد الذي يجعلها فريضة على المثقفين وعلى الدولة . غير أنها لا تقل عن حاجتنا إلى التحرر من العقل الجمركي الرقابي على الإنتاج الرمزي . فالأمن الثقافي الذي نريده ، والذي تطرح علينا الحاجة إلى بنائه ، يمتنع عن التحقيق إن هو اتخذ شكل انغلاق على الذات في وجه تيارات التحول (التي يحمل الزخ الإعلامي الخارجي بعض معطياتها لنا) ؛ مثلما يمتنع عن التحقق إن هو حاول ركوب سبيل المعاكسة التقنية من خلال التشويش على القنوات التلفزية الملتقطة مثلا . بل إن هذا الأمن الثقافي ـ الذي نريد ـ ممتنع عن الإمكان دون تأمين الحد الأدنى من الإشباع للحاجيات الثقافية والجمالية والرمزية والمعلوماتية للناس . والمفهوم من ذلك أن علينا ، كي نواجه تحدي هذا الاختراق الثقافي الشامل بكفاءة حقيقية ، أن ننجز ثورة ثقافية كاملة وشاملة في مدارسنا ومؤسساتنا التربوية ، وفي جامعاتنا وأجهزة اعلامنا . . إلخ ، ترتفع بها هذه المؤسسات ـ إن في الشكل أو في المحتوى ـ إلى مؤسسات عصرية قادرة على المنافسة ومتمتعة بالشرعية لدى «الرأي العام» . وعلى ذلك ، حين سيكون في وسعنا أن نطور مناهج التعليم والتربية ، وأن نصنع الفيلم السينمائي أو التلفزيوني الجيد ، وأن ننتج البرنامج الثقافي والترفيهي الجيد ، وأن نقدم الخبر السياسي بالمواصفات الإعلامية الراقية ، وأن نمكن الناس من الكم الضروري من المعلومات دون حجب أو تصفية رقابية ؛ ثم حين سنفتح أجهزة الإعلام السمعية ـ البصرية أمام كل الآراء والتيارات الفكرية والسياسية والإجتماعية والدينية في المجتمع . . . ، عندها ـ فقط ـ سننجح في حماية أمننا الثقافي من الإستباحة والتدجين ، لأننا سنكون قد نجحنا في إعادة صياغة وبناء مؤسسات إنتاج الثقافة والمعلومات والرموز ، وفي إعادة تجديد وظائفها . . .

وتقترن بهذه الحاجة الداخلية ـ المتعلقة بمضمون مؤسسات الثقافة والإعلام ـ أخرى داخلية تتعلق بشكل هذه المؤسسات ، وبناها التحتية . وهي ليست حاجة صورية كما قد يخيل للبعض ، بل هي أمست جوهرية بالنظر إلى أن الإعلام أصبح صناعة بكل ما للكلمة من معنى ، ثم بالنظر إلى أن أي تقصير في إعادة الهيكلة العلمية لتلك المؤسسات سينتهي بها ـ لا محالة ـ إلى الإخفاق في أداء وظائفها على النحو المطلوب . وهذا يعني أننا بتنا اليوم أمام حاجة ضاغطة إلى ولوج ميدان التوظيف الشامل للتقانة في مجال الإعلام ، وذلك باستثمار الطاقة القصوى لمواردنا العلمية التقانية والبشرية فيه ، والسعي إلى حيازة تكنولوجيا متطورة لتنمية قدرته على الأداء . وهذا ، إذا كان يحتاج ـ في المقام الأول ـ إلى إرادة سياسية ، فهو يحتاج إلى أن يترجم تلك الإرادة على مستويات ثلاثة : على مستوى البنى النظرية ، حيث الحاجة ماسة إلى وضع دراسات علمية حول صناعة الإعلام ، وصناعة الرأي العام ، وأوجه البرمجة والإدارة للتوجهات الثقافية العليا ، وصولا إلى صياغة استراتيتجية إعلامية جديدة . ثم على مستوى تمويل هذه الاستراتيجية ، حيث الحاجة إلى رفع معدل الإنفاق على ميدان الإعلام السمعي ـ البصري ، وتكثيف الإستثمار فيه لتحديث شبكاته وتجديد قدرته على الأداء . وأخيرا على مستوى بنيته التعليمية التحتية حيث الحاجة إلى تكوين أطر كفؤة في هذا الحقل ؛ الأمر الذي تترتب عنه الحاجة إلى بناء شبكة هائلة من المعاهد الخاصة بالإعلام السمعي ـ البصري ، وتعهدها بالرعاية المادية والتحديث العلمي للبرامج .

وأخيرا ، إذا كانت دول عربية عديدة قد دخلت تجربة توظيف نظم الاتصال الفضائي الحديثة في ميدان الإعلام وباتت قادرة ـ بالتالي ـ

على البث خارج حدودها الجغرافية ، وإيصال «رسالتها» إلى العرب في الديار وفي المَهَاجر ؛ ولما كان مضمون تلك الرسالة الإعلامية بعيدا ـ في معظمه ـ عن أي محتوى ثقافي هادف وغارقا في نزعته الإستهلاكية السلبية ؛ ولما كان ذلك يهدد بإعادة صياغة الوعي والوجدان العربيين على نحو ساقط . . ، فإن الحاجة باتت ضرورية إلى بناء مركز إعلامي عربي سمعي ـ بصري ، في مستوى المراكز الإعلامية العالمية الكبرى ، ينهض بمهمة حماية الوعي العربي من الاختراق الأجنبي ومن التفاهة الإعلامية الداخلية . ولا حاجة إلى القول إن هذه القناة الإعلامية الفضائية العربية ـ المطلوبة ـ ينبغي أن تكون في خدمة أهداف الأمة في كافة أقطار تواجدها وأن لا تكون رهنا لأهداف نظام سياسي بعينه ، حتى وإن تمتع هذا النظام بشرعية قومية ؛ كما أنه لا حاجة إلى القول إن هذه القناة أصبحت مطلبا غير قابل للإرجاء .

III ـ الثقافة والتطبيع :

قيام "نظام الشرق الأوسط" وذيوله الثقافية

لا يستقيم أي حديث في محنة الثقافة العربية وفي التحديات التي تفرض نفسها عليه اليوم دون تناول مسألة التطبيع الثقافي بالتحليل . فهي ـ اليوم ـ أم المسائل التي تحتاج إلى تفكير ، بحسبانها تلخص أمثل تلخيص أزمة المصير العربي بعد الهزيمة التاريخية أمام الصهيونية . إنها تعبير عن هزيمة وعي لم يعد يرى في المقاومة الثقافية إلا إدمانا للأوهام ! وغير خاف أن طرق موضوع التطبيع الثقافي يمتنع عن أن يكون فعلا متكاملا دون النظر في خلفيته السياسية والاقتصادية ، وفي المشروع الدولي ـ الاقليمي الذي نشأ في ركابه : نعني «**نظام الشرق الأوسط**» .

حمل مطلع عقد التسعينات الحالي متغيرين أساسيين في المشهدين الدولي والإقليمي : انهيار «المعسكر الاشتراكي» واندلاع حرب الخليج الثانية . لم يكن الحدثان مجرد تفصيل في إيقاع التطور السياسي على الصعيد الكوني ، بل جاءا يمثلان ـ في ترادفهما وفي نتائجهما ـ نقطة **الانعطاف** الفاصلة بين مسارين تاريخيين ، والحاضنة التاريخية لميلاد حقبة جديدة لتوزيع القوة والنفوذ في منطقتنا العربية وعلى المستوى العالمي .

لعل أبرز النتائج المباشرة لهذين الزلزالين المتعاقبين **اختلال التوازن الدولي واختلال التوازن الإقليمي** : عَبَّرَ عن الاختلال الأول نجاح الولايات المتحدة في وراثة قسم هائل من مناطق نفوذ الإمبراطورية السوفييتية ، بعد النجاح في كسب الحرب الباردة ودفع «المعسكر الاشتراكي» إلى التآكل من الداخل ، فإلى الإستسلام الطوعي . أما الاختلال الثاني ، فعبر عنه انفراد الكيان الصهيوني بامتلاك أسلحة الدمار الكلي ونجاحه في فرض تسوية سياسية على العرب بشروطه ، بعد أن مُكّن من استثمار نتائج حرب الخليج وتدمير القدرة الاستراتيجية العربية لتحصيل عائدات ذلك من حقوق العرب ومصالحهم ! وفي الحالتين معا : جر ذلك إلى إطلاق رصاصة «الرحمة» على مادعوناه طويلا باسم «النظام الإقليمي العربي» الذي مثلت جامعة الدول العربية مؤسسته الوظيفية ، والذي استمر على امتداد نحو نصف قرن إطارا لممارسة وتحقيق اتجاهات ووقائع مختلفة من التفاعل الاقليمي البيني : الثنائي والجهوي والقومي بين الدول العربية ، في ميادين الاقتصاد ، والسياسة والثقافة والاستراتيجيا وسواها من الميادين ؛ وفي علاقات القوى الدولية والإقليمية . وفي أجواء هذه «القيامة السياسية»

غير المسبوقة في هذا القرن خرج إلى الحياة مولود سياسي جديد أطلق عليه إسم **«النظام شرق الأوسطي»** .

ليس من شك في أن حلم إقامة هذا النظام في قلب المنطقة العربية راود كثيرا من الساسة الغربيين وخاصة الأمريكيين منهم ، منذ منتصف عقد الخمسينات غداة انطلاق المد السياسي الذي حمل الفكرة العروبية إلى واجهة الأحداث . وهو الحلم الذي جربت السياسات الغربية أن تؤمن له هياكل للتحقُّق وفرصا للحياة كان منها إقامة الاحلاف الإقليمية بين أطراف من داخل النظام الإقليمي العربي وجواره بما يسقط العلاقة القومية من أساس الروابط الإقليمية ، فيعيد تشكيل هوية المنطقة برمتها على نحو جديد !ومع ذلك ، من المفيد التذكير بأن إرادة فرض إقامة «نظام الشرق الأوسط» تلقت ضربات موجعة منذ نهايات الخمسينيات حتى بدايات العقد الحالي . وهذا ما يفسر لماذا أجبرت الدعوة إلى هذا النظام على التراجع وعلى التعايش الاضطراري مع واقعَة النظام الإقليمي العربي . غير أن الظرفية الأنسب لإعادة طرح الفكرةَ منَ جديد ، بل للمباشرة في تأسيس بناها الارتكازية ، كانت ـ بالنسبة إلى السياسة الأمريكية ورديفتها الصهيونية ـ هي المرحلة الراهنة من وقائع الانحدار الذي سيق إليه الوضع العربي .

أسباب كثيرة هي ـ إذا ـ تلك التي وفرت أمثل الشروط لإخراج مشروع «الشرق الأوسط» إلى الوجود و ـ بالتالي ـ إحكام ربط حركة فعل الوطن العربي بآلية تحققه . لا يتعلق الأمر في هذه الأسباب بغياب القطب الدولي الذي ساهم في إسقاط هذا المشروع في ما مضى ، من خلال النجاح في بناء تحالفات عربية وازنت في القوة تحالفات الولايات المتحدة مع بعض الدول العربية ، فحسب ؛ بل هو يتعلق أيضا ـ وربما

أساسا ـ بانفراط عقد النظام العربي وبلوغ العلاقات بين أطرافه حدا جاوز الشك والتهيب إلى التوتر والحرب ونسج تحالفات خارجية ضد هذا الفريق العربي أو ذاك ! إن هذا الانفراط يكاد يمثل ـ اليوم ـ نقضا ذاتيا لعلاقة العروبة بين الحكومات العربية ، وتطلعا ـ تلقائيا ـ إلى إعادة النظر في تلك العلاقة من خلال البحث عن بدائل لها في النطاقين الإقليمي والعالمي . وليس من شك في أن هناك من هم جاهزون لقطف ثمار هذا الاستعداد النفسي لدى العرب لإعادة النظر في ماهية العلاقة بينهم من أجل اقتراح بديل لهم ! ولقد كان هذا البديل اليوم هو **«نظام الشرق الأوسط»** .

أية ماهية يحمل هذا النظام ، وما التحديات التي يطرح على العرب حاضرا ومستقبلا ، ثم ما عساها تكون آثاره في ميدان الثقافة في البلاد العربية؟

١ ـ تحديات "النظام شرق الأوسطي"

سنحصي ، تحت هذا العنوان ، نوعين من أنواع التحديات التي سيطلقها قيام نظام «الشرق الأوسط» هذا ، هما : التحديات الاقتصادية ، والتحديات السياسية . ولكن ، دعونا ـ في البداية ـ نتعرف على معنى هذا الكائن الجديد («الشرق الأوسط») وعن **جغرافيته السياسية** . لأن في تعريفه إضاءة لحقيقة المشروع الذي يُرَكَّبُ في المنطقة على هذه الجغرافية الإقليمية المسماة بالشرق الأوسط .

أ ـ الجغرافية السياسية ل "الشرق الأوسط" ودلالتها:

يراد بتعبير الشرق الأوسط مجمل الرقعة الجغرافية الفسيحة التي يقع فيها معظم العالم العربي وقسم من الجوار الإسلامي الشمالي

والشرقي الممتد من الأناضول إلى حدود باكستان . والتعبير ، في صورته الخارجية ، وصف جغرافي «محايد» ينتمي إلى ترسانة التعاريف الجغرافية الأوروبية (البريطانية تحديدا) التي تتخذ من أوربا مركزا ونقطة انطلاق لتعيين المواقع والاتجاهات الجغرافية : إنه - في صورته - الموقع الجغرافي الوسط بين الشرق الأقصى الآسيوي ، المطل على المحيطين الهندي والهادي ، والشرق الأدنى الواقع غرب الأناضول ، والذي تقع فيه بلدان شرق أوربا . غير أن تسويق هذه التسمية - اليوم - لم يكن بغرض تعريف المنطقة تعريفا جغرافيا وصفيا صوريا ، وإنما يجري توظيف التسمية إياها لصياغة تعريف سياسي - ثقافي جديد للمنطقة ، مختلف تماما عما قصدته التسمية الجغرافية التقليدية للشرق الأوسط .

كيف ذلك ؟ .

إن الأمر على درجة كبيرة من الوضوح : إذا كان الشرق الأوسط ، في التسمية الأوربية ، شرقا أوسطا بالنسبة إلى أوربا بالمعايير الجغرافية الصرف ، فإنه - بالنسبة إلى العرب والمسلمين - مجال حضاري وثقافي وسياسي أطلقوا عليه تسميات ترادفُ هذا المعنى ، من جنس «العالم العربي» ، «الوطن العربي» ، «العالم الإسلامي» ، «العالم العربي - الإسلامي» . . . إلخ . فما السبب الداعي إلى إسقاط الصفة الثقافية - الحضارية عنه ، والاستعاضة عنها بالصفة الجغرافية . هل ذلك لمجرد إعادة الاعتبار للعامل الجغرافي على حساب سواه من العوامل؟ وإذا كان الأمر كذلك - وهو ليس كذلك اليوم - فبأي حق يتمتع التعريف الجغرافي للمنطقة بالشرعية - على الرغم من أنه تعيين لها من خارجها - قياسا بتعريفها الثقافي والحضاري الذي هو تحديد لماهيتها من الداخل؟ .

إن إعادة تعريف المنطقة ، اليوم على قوام جغرافي لم يعد فعلا وصفيا محايدا ، بل هو بات ينتمي إلى فعل التسمية الايديولوجية . إن وظيفته إدخال كيان غريب على النسيج الثقافي والحضاري والسياسي للمنطقة هو : «إسرائيل» وشرعَنَتُه . وبسبب من كون هذا الكيان جسما غريبا على ماهيتها ، لم يعد أمام صائغ التسمية سوى إسقاط القوام الماهوي عن المنطقة (وهو العروبة والإسلام) ، وتبديده داخل تعريف بديل تكون فيه الجغرافيا هي الإسم الحركي للسياسة ، بالمعنى الذي يتحول فيه الأمر الواقع الجغرافي الصهيوني إلى حقيقة سياسية وكيانية في المنطقة ! هذه هي - إذا - البنية التحتية الدلالية لمفهوم الشرق الأوسط : استبدال الثقافة والحضارة بالجغرافيا لإعادة صياغة هوية المنطقة على نحو جديد . ولعل هذا يضع في حوزتنا الأدوات الكافية لبناء إدراك صحيح للأهداف المطلوبة من إقامة «نظام الشرق الأوسط» .

لم تكن المنطقة العربية - والإسلامية - مجالا جغرافيا وسياسيا بكرا على صعيد المشاريع الإقليمية حتى يتطلع أحد إلى تغطية الفراغ بمشروع إقليمي يقيم روابط التعاون بين مكوناتها ، بل هي شهدت أنواعا مختلفة من الترابط والتعاون والشراكة الإقليمية نظمت حيزا كبيرا من علاقاتها البينية ، وأجابت عن قسم من حاجاتها . ولعل النظام الإقليمي العربي الذي قام مؤسسيا قبل نصف قرن ، والذي أنجب - نظريا - «السوق العربية المشتركة» قبل ثلث قرن ، كان أصلب تلك المشاريع وأقدرها على البقاء على قيد الحياة . غير أن قيامه على الأساس الذي تتداخل فيه وتتضافر عوامل الانتماء القومي والتجانس الحضاري والثقافي مع التواصل الجغرافي لم ينظر إليه بعين الرضى من قبل أولئك الذين احتسبوا - دوما - حماية مصالحهم رهنا بتدمير أسس تماسك

المناطق التي «تستضيف» تلك المصالح : اختياراً أو اضطرارا ! ومن هنا كانت نقطة انطلاق مشروع «نظام الشرق الأوسط» بوصفه البيئة الأمثل لتسويق «إسرائيل» في المنطقة ، وإيكال مهمة إدارة عملية تكريس الارتباط بين اقتصاداتها واقتصاد الميتروبول الأمريكي إلى الكيان الصهيوني . وعليه ، يكون «نظام الشرق الأوسط» ـ في حقيقته ـ مشروعا أمريكيا ـ إسرائيليا موازيا ـ ونقيضا ـ للنظام الإقليمي العربي القائم . فما هي ـ إذا ـ المخاطر التي يطرحها قيامه؟ .

ب ـ *التحديات الاقتصادية* :

كان يفترض في «نظام الشرق الأوسط» أن يخرج إلى الوجود ـ على نحو ما بشر به رئيس وزراء «إسرائيل» شمعون بيريز في كتابه («الشرق الأوسط الجديد») ـ كثمرة لعملية التسوية السياسية للصراع العربي ـ الإسرائيلي . لذلك لم يكن إطار البحث فيه مفاوضات التسوية الثنائية على المسارات الانفرادية (الفلسطينية ، والأردنية ، والسورية ، واللبنانية) ، بل كانت صيغته الإجرائية هي «المفاوضات متعددة الأطراف» التي تبحث في قضايا : الأمن الإقليمي ، والحد من التسلح ، والموارد المائية وقضايا البيئة ، واللاجئين ، والتنمية والتعاون الاقتصادي . وعليه كان يفترض في هذه المفاوضات الأخيرة أن تصبح الوعاء الملائم لإخراج «نظام الشرق الأوسط» بعد أن تكون تسوية «النزاع» العربي ـ الإسرائيلي قد استقرت على حل نهائي يضع حدا للحروب ويفتح الباب أمام السلم ، وتطبيع العلاقات ، والتعاون ، على ما اعتقد المعتقدون ! غير أن الأمور جرت مجرى مختلفا : تعثرت المفاوضات الثنائية على المسارين السوري واللبناني ، ودخلت مفاوضات المسار الفلسطيني في نفق من التأجيل ، فيما دخلت مراسيم

بناء «نظام الشرق الأوسط» حيِّزَ التحقيق منذ «مؤتمر التنمية لدول شمال إفريقيا والشرق الأوسط» المنعقد في الدار البيضاء خريف العام ١٩٩٤ وإلى مؤتمر عمان المنعقد في نهاية العام ١٩٩٥ .

هل الأمر يتعلق بانحراف في جدول الحوار الإقليمي لبناء التسوية ونظام «التعاون الإقليمي»؟ .

إنه ليس كذلك ، بل هو صمم ووضع لشل عملية التسوية وضخ الحياة في مشروع «الشرق الأوسط» ! والحامل على اعتماد هذه المعادلة السياسية ـ غير المتوازنة ـ بالذات ، هو أنه كلما أمكن التقدم في بناء «نظام الشرق الأوسط» وتكريس مركزية الدور الإسرائيلي فيه ، كلما جرى تخفيف الضغط عن الكيان الصهيوني في مفاوضات الانسحاب من المناطق المحتلة في فلسطين والجولان وجنوب لبنان ، والعكس ـ أيضا ـ صحيح . وعلى ذلك ، يسوغ القول إن عملية بناء «نظام الشرق الأوسط» أخذت ـ على المستوى العملي ـ مدى أرحب مما خطط لها على صعيد البناء النظري . وهذا إنما يستفاد منه أن أكلافها ستكون باهظة على صعيد المصالح والحقوق الاقتصادية والسياسية العربية ، وأنها ستمر من دون أن تلقى مقاومة عربية تستحق الذكر ، أو تستحق أن يراهن عليها لتقوية الموقع التفاوضي ! .

سيكون جوهر «نظام الشرق الأوسط» ، اقتصاديا ، هو إقامة **«سوق شرق أوسطية»** مفتوحة بين «إسرائيل» والمنطقة العربية لانتقال البضائع ورؤوس الأموال واليد العاملة . وسيقتضي إنجازها ـ لدى من هندسوا هياكلها ـ التدرج في البناء على مراحل ثلاث : **الأولى** ، تقوم فيها منطقة تجارة حرة بين «إسرائيل» ومناطق الحكم الذاتي الفلسطيني . **والثانية** ، يجري فيها توسيع منطقة التجارة الحرة لتشمل الأردن ، في

صورة يقوم فيه نوع من النظام الاتحادي اقتصاديا على شاكلة النظام القائم بين دول «البينلوكس» في غرب أوربا . أما المرحلة الثالثة ، فيجري فيها انضمام باقي دول المشرق العربي إلى مجال التبادل الحر . وليس من شك في أن قيام هذه السوق سوف يكون انتحارا اقتصاديا عربيا بامتياز : ذلك أن الاختلال في التوازن الاقتصادي فادح بين البلاد العربية و«إسرائيل» . إذ تتجاوز القدرة الاقتصادية الإسرائيلية القدرات الاقتصادية لمصر ، وسوريا ، والأردن ، ولبنان ، ومناطق الحكم الذاتي مجتمعة ! وهو إذا كان في الحد الأدنى من مضاعفاته أنه سيبلع الاقتصاد الفلسطيني ابتلاعا كاملا ، فإنه سيحول كيان الحكم الذاتي - في النهاية - إلى معبر لاختراق كل النسيج الاقتصادي العربي وإلحاقه بالمركز الصهيوني الذي سيتحول إلى أداء وظيفة إدارة النشاط الاقتصادي الإقليمي !

ليست هذه هي التخوم النهائية للمشكلة ، بل سيزداد هذا الاختلال فداحة في سياق حركة تكوُّن واشتغال «نظام الشرق الأوسط» . ولن يكون هذا الاختلال المضاعف - القادم - نتيجة التوزيع غير المتكافئ لعائدات «التعاون» الاقتصادي الإقليمي فحسب ، بل سيحصل بسبب الاستنزاف المتزايد للثروات العربية التي سيكون عليها أن تقوم بتمويل «نظام الشرق الأوسط» وتأمين سوقه وموارده البشرية ، في الوقت نفسه الذي سيكون على عائدات هذا الاستثمار العربي - للمال ولليد العاملة - أن تصب في الاقتصاد الصهيوني ! وإذا أضيف إلى ذلك كله ما سيكون عليه مصير قسم هام من الموارد المائية العربية ، المطلوبة لتأمين احتياجات «إسرائيل» الزراعية والصناعية» ، سيكون من الممكن بناء فكرة تقريبية عن نوع المخاطر التي سينجبها قيام «نظام الشرق الأوسط» هذا ! .

ج ـ التحديات السياسية :

إذا كان التحدي الاقتصادي لهذا النظام ممثلا في تدمير النسيج الوطني ـ والقومي ـ للاقتصادات العربية ، وإلحاقها بالميتروبول الإقلمي الصهيوني ، ـ وبالتالي ـ رهن مصيرها بحاجاته ، فإن التحدي السياسي الأضخم الذي يطرحه قيام هذا النظام يتمثل في **تدمير النسق الإقليمي العربي** ومحو مؤسساته من الوجود . وترجمة ذلك على الأرض أن يقوم هيكل جديد لتنظيم العلاقة السياسية بين دول إقليم «الشرق الأوسط» تتغير فيه **الأهداف والأولويات** ، وتتغير فيه **مراكز القوة** والإدارة القيادية لتفاعلات النظام ، مثلما تتغير فيه **عناصر وأسس التكوين** ، أي تتغير فيه **هوية النظام ، ووظيفته ، ومركزه** :

قام النظام الإقليمي العربي على فكرة الانتماء المشترك لحضارة وثقافة وأمة واحدة ، وهذا هو الجوهر «الفلسفي» (=الماهوي) الذي برر وجوده لدى أهله ـ في المقام الأول ـ ولدى العالم من بعدهم ، وكان واحدا من الأسباب التي أمدت في عمره على الرغم من شحوب صورته ، وهزالة حصيلته ، وعلى الرغم من الامتحانات السياسية العصيبة التي هزت توازنه وكادت تطوح بأركانه في أكثر من مناسبة . أما اليوم ، فيراد للنظام الإقليمي الجديد («النظام شرق الأوسطي») أن يتقوم في التكوين على أسس نقيض من الحضارة والثقافة والهوية ؛ وأهم تلك الأسس ـ على الإطلاق ـ **عامل الجوار الجغرافي** . وهو (عامل) ضروري لتبرير وجود دولة داخل هذا النظام ، لا تنتمي إلى فضائه القومي والديني والثقافي ، هي «إسرائيل» .

مثل هذا التغيير في **هوية النظام** ، سيجري تغيير مواز في **وظيفته** : كانت وظيفة النظام الإقلمي العربي بناء وتحقيق قدر من

التنسيق والتعاون بين مكوناته في مجالات الأمن القومي والسياسة الخارجية ، وتحقيق إجماع أو توافق على حد أدنى مشترك حيال القضية الفلسطينية والصراع العربي ـ الصهيوني . وسيكون على النظام الإقليمي الجديد أن يسقط هذه الأهداف والأولويات من برنامجه لتكريس هدف واحد ووحيد هو بناء وتنمية التعايش العربي ـ اليهودي . لكن ذلك لن يكون مجرد فعل سلمي يطلب من المنطقة العربية ـ إسرائيليا وأمريكيا ـ أن تسكله بمحض إرادتها ، بل سيكون عليها أن تدفع ثمنه في شكل تسليم كامل بأولوية ضمان وحماية الأمن «القومي» الإسرائيلي على حساب أي أمن آخر ، واعتباره جوهر الأمن الإقليمي الجديد ، كما في شكل تسليم بحق «إسرائيل» في إدارة السياسة الخارجية لدول النظام/ المنطقة ! .

ثم على النحو نفسه ، سيكون على مركز النظام أن يتغير تبعا لتغير عناصره ووظيفته : كانت مصر إلى فترة قريبة هي مركز النظام الإقليمي العربي (وإن نازعتها فيه عمليا السعودية والعراق مثلا) بسبب ثقلها الاستراتيجي ، وموقعها الجيوسياسي ، وبنيتها الديمغرافية ، ورصيدها السياسي ـ التاريخي . أما النظام الإقليمي الجديد ، فسيكون مدعوا إلى تفويت هذا الدور المركزي القيادي إلى «إسرائيل» ، التي ستصبح «ضابط الإيقاع» في جوقة المنطقة (ولعل هذا ما يفسر الكثير من المواقف المصرية المتشددة ـ في الآونة الأخيرة ـ من المسار الحالي لعملية التسوية ، وعملية بناء «نظام الشرق الأوسط») .

* * *

هذه ، في إجمال كثيف ، التحديات الكبرى التي يطرحها على حاضر ومستقبل الوطن العربي قيام «نظام الشرق الأوسط» . فما هي

انعكاسات ذلك على صعيد الثقافة والحقل الثقافي في البلاد العربية . أي ما هي نتائج ذلك على الصعيد الثقافي ، وماهي الأدوار التي سيكون على الثقافة العربية أن تنهض بواجب أدائها في مواجهة المخاطر التي يحملها هذا النظام؟ .

آ ـ الثقافة وتداعيات "نظام الشرق الأوسط" :

لامراء في أن الثقافة العربية ستتلقى حصتها من الخسارات التي ستنجم عن قيام ما يسمى ب«نظام الشرق الأوسط» . بل هي لن تكتفي بأن تستقبل نتائجه موضوعيا أو تلقائيا فحسب ، بل ستكون مدعوة إلى تقديم مساهمتها في تمكين «نظام الشرق الأوسط» هذا من الوجود والتحقق المادي ! ونحن حين نتحدث ـ هنا ـ عن الثقافة ، لا نقصد بها الثقافة المكتوبة ـ أو الثقافة العالمة ـ فحسب ، بل نأخذها بالمعنى الأنثروبولوجي (=الألماني) الذي يرادف معنى الحضارة والهوية ، من حيث هي مستودع الإدراكات ، والمشاعر ، والرموز ، والفعاليات الاجتماعية والسلوكية ؛ أي من حيث هي التعبير المنظم عن الاجتماع الطبيعي ، والمدني ، والديني . وغني عن البيان ـ هنا ـ أن الأمر إذ يتعلق بالمثقفين ، بوصفهم فئة متقدمة لإنتاج الإدراكات والرموز تلك ، فهو يتعلق بالمجتمع بوجه عام من حيث هو البيئة الأرحب لإنتاج الرموز واستهلاكها . وعلى ذلك ، تصبح آثار قيام «نظام الشرق الأوسط» في المجال الثقافي ممتدة إلى المساس بهوية المجتمع العربي ، وبوعيه بذاته ، وبتاريخه ، وبالعالم من حوله .

لنرصد تلك الآثار في المجال الثقافي إذا :

أول ترجمة لقيام «نظام الشرق الأوسط» على صعيد الثقافة هي **إدخال النسيج الثقافي في الآلية العامة الجارية تحت عنوان التطبيع .**

سيكون «**التطبيع الثقافي**» مطلوباً من العرب ليس فقط بصفته لحظة عادية في مسار يبدأ بالاقتصاد والسياسة ليصل إلى الثقافة ، بل سيكون مطلوبا لغرض تسهيل عملية التطبيع في مجالات الاقتصاد والسياسة نفسها ! لن تكون الثقافة ـ في هذه الحالة ـ آخر الملتحقين بركب التطبيع ، بل ستكون في طلائع موكبه ! وإذا كان لهذا أن يعني شيئا ، فإنه يعني أن الثقافة ستكون أداة وظيفية متقدمة في برنامج إخضاع المنطقة للجراحة شرق الأوسطية التي رتَّبت لعمليتها القيصرية المعقدة كل من السياستين الأمريكية والصهيونية . لذلك ، سوف يكون هناك ما يشبه **الطلب المتزايد على الرأسمال الثقافي** في استثمار وتنمية مشروع «الشرق الأوسط» وتسويقه في المنطقة .

والتطبيع الثقافي المطلوب كناية عن عملية من **الاعتراف النفسي والوجداني** (وليس الفكري فحسب !) بأن الأسباب التي كانت تحمل العرب ـ في ما مضى ـ على أن يكنوا مشاعر العداء والرفض للكيان الذي قام على أرض فلسطين لم تعد مبرَّرة اليوم . وهو اعتراف يحتاج إلى استكماله بتوطين مشاعر التسامح تجاه حق هذا الكيان في الوجود ، ويتكريس الشعور بوجوب التعايش السلمي معه على قاعدة **تسقط مبدأ الحق وتستعيض عنه بمبدإ الواقع** ، مع اختلاف جوهري في إدراك الواقع ذاك : يكون أساسه لا للتكيف الاضطراري معه (أي مع الواقع) ، بل **التسويغ والتشريع** له من حيث هو حقيقة مطلقة عصية على التجاهل أو على التغيير ! ها هنا تتحول الثقافة في عملية التطبيع الثقافي من موقع المقاومة إلى ضفاف التبرير السلبي والاستسلام للواقع ، بل هي تصير رسالة إيديولوجية قوامها تعبيد الطريق النفسي والوجداني إلى استقبال الهزيمة وكأنها انتصار لمبدإ الواقعية على الطوبى ! .

لكن إجراء أمر التطبيع الثقافي على هذا النحو يقتضي إنجاز ثلاثة أهداف ومطالب : إنه يقتضي - في المقام الأول - إعادة كتابة تاريخ قضية فلسطين ومجمل قضايا الصراع العربي - الصهيوني للتكيف مع الحقائق الجديدة التي سوف يجري استيلاءها في امتداد عملية التسوية والتطبيع وقيام «نظام الشرق الأوسط» . سيكون على التاريخ أن يستدعى - هنا - بغاية تسويغ ما سوف يستقر عليه الحاضر من معطيات . ولكن ، لن يكون على التاريخ الحديث لهذا الصراع أن يُستَدعي استدعاء علميا لأداء وظيفة معرفية أو وطنية ، بل سيكون عليه أن يشهد جراحة إيديولوجية دقيقة تعيد بناء وقائعه على النحو الذي لا تكون فيه الوقائع حقائق ، بل مجرد إدراكات نضجت في بحر الصراع وانطبعت فيها سلبيات ضغوطه ! لن يحتاج الأمر في صناعة (أو سلق) هذا التاريخ إلى مؤرخين يتقنون حرفة التوثيق واستنباط اتجاهات أحداث الماضي ، بل سيكون في واجهة المشهد غيرهم ممن يقوون على تسييس التاريخ وتأويله على نحو معاكس لآليات سيره ! نعم ، سوف نشهد مليشيات فكرية أو ثقافية تضطلع بمهمة تزوير التاريخ ودفع العرب والفلسطينيين إلى نسيان كل شيء تعلموه في ما مضى : إلى نسيان أنهم فقدوا أرضا من وطنهم بالاغتصاب ، ورزئوا في حقوق شعب بالتشريد والتبديد ، ووقعت مقدراتهم تحت تهديد سيف عدو لهم أوقع الدمار في اقتصادهم والقتل في شعوبهم وجيوشهم . وإلى نسيان تعاليم دينهم في شأن الأرض المقدسة ، ومبادئ وطنيتهم حيال عروبتها . . إلخ .

ولن يكون هذا آخر مطاف التزوير المطلوب : سيكون عليهم أن يراجعوا كتب التاريخ المدرسية - على نحو ما سيراجع «الميثاق الوطني الفلسطيني» ! - لتشذيبها من «أخطاء» التاريخ التي «اقترفت» في حق

«حقوق» العبرانيين «المشروعة» في «أرض الميعاد» ! ومن يدري أن تصبح حرب فلسطين لعام ١٩٤٨ حرب «تحرير» و«استقلال» لإسرائيل على نحو ما ورد في قناة تلفزيونية خاصة في المغرب (الأقصى) ؟ !!! بل من يدري إن كان نضال الفلسطينيين خلال نصف قرن سيكون محل ذكر واعتبار في تلك الكتب ؛ هذا عدا عن مستقبل إسم فلسطين في الجغرافيا والتاريخ؟ ! إن العرب مدعوون لممارسة نسيان جماعي لوقائع تاريخهم الحديث حتى يصبحوا أهلا للانتساب إلى حضرة المحترم : «نظام الشرق الأوسط» ! وهذه أول الخسائر التي ستتلقاها الثقافة ويتلقاها العقل والوجدان العربي من قيام ذلك النظام .

ثم إن الأمر يقتضي ـ ثانيا ـ نكران الهوية القومية الجامعة بين أبناء المنطقة العربية ، وقوامها العروبة : رابطة ثقافية ولسانية وحضارية ، والاستعاضة عنها بهوية بديل هي «الهوية شرق الأوسطية» التي تتحول فيها رابطة العروبة إلى مجرد فرع هامشي في الكيان السياسي للمنطقة ! وليس من شك في أن إسقاط العروبة ـ أو الإسلام ـ من التكوين الماهوي للمنطقة يمثل قرصنة ثقافية إرهابية ضد التاريخ وضد الوجدان الجمعي للأمة ،واعتداء نفسيا بالغ الخطورة على شعوب المنطقة ، وعلى مشاعرها القومية والدينية . وإذا كان لهذه الجريمة الثقافية أن تمر ، فهي نشأت لغاية واحدة هي : تبرير وجود «اسرائيل» في المنطقة تبريرا ثقافيا بعد أن مكنت من تبرير وجودها السياسي والاقتصادي . وليس من شك ـ أيضا ـ في أن تحقيق هذا الهدف سيفترض إجراء عملية تفكيك ثقافي للمنطقة لإعادة تركيبها بعد تجريدها من هويتها الأصل . ولا بأس ـ بعد ذلك ـ من أن يحتفظ من شاء بازدواجية الهوية ، فيكون عربيا وشرق أوسطيا في نفس الآن ، على أن يتكفل مسار الانحدار القادم بحسم هذه الازدواجية لصالح أحد طرفيها ! ولقد سمعنا أحد فرسان

الفكر اليساري العربي ، سابقا هو السيد **لطفي الخولي** غفر الله له ، يقول : «عرب؟ نعم ، وشرق أوسطيون أيضا» ! ولن ننتظر طويلا حتى نسمع ونشهد من الكبائر ما يعجز العبارة عن التعبير ! .

وأخيرا ، فإن الأمر يقتضي ـ ثالثا ـ **الانتقال بعملية تزوير التاريخ من العصر الراهن إلى الماضي** حتى يرتل العرب جميعا عقائد جديدة على الوعي الجمعي والسيكولوجيا الجماعية من قبيل أننا عشنا جميعا في أعلى درجات الإخاء والمودة مع اليهود ، وأنا جميعا ساميون نتقاسم الانتساب الدموي ! ومن يعلم ما إذا كان هناك من سيطلع من بين شقوق تصدعاتنا كي يقول إن مسلمي عصر الدعوة النبوية تعايشوا مع بني قريضة ، وبني قينقاع ، وبني النضير ، على نحو ما تعايش به العرب مع اليهود في الأندلس أو كما تعايشوا في فلسطين قبل الانتداب البريطاني . ليس في هذا مبالغة ، بل إن هذه الجراحة الثقافية للتاريخ ستكون شرطا للتأسيس لشرعية الحقائق الجديدة ولشرعية الانتماء الجديد .

* * *

إذا كان هذا هو الثمن الفادح الذي سيكون على الثقافة والهوية والوجدان أن تدفعه لقاء قيام هذا النظام الإقليمي الجديد ، فمن الواجب التذكير ببعض البديهيات في مضمار أي حديث ممكن عن دور الثقافة العربية في مواجهة تحديات إقامة هذا النظام :

أول تلك البديهيات أن تتقن الثقافة العربية بناء **وتقديم معرفة علمية** عن تحديات هذا النظام من خلال تحليله ، وإدراك مراميه ، واتجاهاته ، واستشراف مناحي تطوره ، بعيدا عن التعميم ، والخطابة ، والتضخم الشعاراتي .

وثانيها أن تنبه الرأي العام إلى مخاطر هذا النظام وترفع من درجة التعبئة الفكرية والسياسية والنفسية ضدها .

وثالثها أن تتقن تحصين نفسها من مخاطر الاختراق الثقافي الصهيوني ، وتطوير قدرتها على ممارسة مقاومة ثقافية فعالة ضد استدراجها إلى الاعتراف بتزوير التاريخ أو فقدان الذاكرة .

تلك هي المخاطر ، وهذه هي المهام المطلوبة ، وما بينهما نحتاج إلى ملء الفكرة بالمضمون الصحيح .

الفصل الخامس

من أجل الثورة الثقافية

شغلت الوعي العربي المعاصر قضية الثورة منذ أزيد من نصف قرن . أرخ اهتمامه بها (الثورة) لولادة نزعة الاحتجاج على الفكرة الإصلاحية التي سادت في القرن الماضي وفي مستهل هذا القرن : لم تعد هذه تحظى بأية جاذبية بعد أن ارتفعت أسبابها أو ـ بالأحرى ـ بعد أن بَدَا أنَّ أسبابها ارتفعت : سقطت دولة الخلافة دون أن تنشأ الدولة العربية ، فأضاع العرب الوحدتين معا ؛ وسيطر الاستعمار على البلاد العربية برمتها منهيا أحلام الإصلاح والوحدة لدى الإسلاميين و العروبيين معا ؛ وضاعت وحدة «الكيان الوطني» الموروث في مشاريع التقسيم والتجزئة . . إلخ ؛ وبالجملة ، انتهت المبررات التي حملت الوعي العربي على الإطمئنان إلى فكرة الإصلاح . وشيئا فشيئا ، بدأت هذه تبدو ترقيعا لا جدوى منه أمام تحدي الانهيار الكياني الشامل . وباستثناء التيار الليبرالي ، الذي حافظ على فكرة الإصلاح وتعايش مع التحديث الاستعماري ، بل راهن عليه أحيانا ، فإن جميع تيارات الوعي العربي المعاصر أعلن التمرد عليها :

«الإخوان المسلمون» ، الذين تتلمذ مرشدهم على رشيد رضا ، سينقلبون سريعا على أفكار محمد عبده ومدرسته ! ربما استعادوا شيئا

من تراث **جمال الدين الأفغاني** ، لكن الذي استعادوه لم يكن أكثر من النفس الثوري ، أما نسق الثورة ، فقد بنوه لأنفسهم وحدهم . والثورة التي راموا ، هي ثورة المجتمع الإسلامي على المجتمع الحديث ، الدولة الإسلامية على الدولة الوطنية الحديثة . ومهما قيل في اعتدال **حسن البنا** وفكر «الإخوان» إزاء مسألة تغيير النظام السياسي والاجتماعي ، وأخذه (أخذهم) بأسلوب التدرج التربوي والتعبوي ، فإن تراثهم ـ بين الحربيين ـ هو نفسه الذي سينجب في الستينات أفكار الحاكمية والجهاد ، وتراث التكفير الخوارجي المحدث ! بل من جذع شجرة «الإخوان» ستخرج إلى الوجود فروع الحركة الثورية الإسلامية المعارضة في مجموع البلاد العربية بما فيه تلك التي تتبرأ منها ، اليوم ، حركة «الإخوان المسلمين» وتعلن «الحرب» عليها ـ أحيانا ـ في أدبياتها . إن إعلان «الجهاد» ضد الدولة العلمانية ، من قبل فريق كبير من الإسلاميين اليوم ، ورفع شعار «تطبيق الشريعة الإسلامية» ، هو الثمرة الطازجة لزرع فكرة الثورة في الوعي الإسلامي المعاصر والارفضاض عن الفكرة الإصلاحية .

وعلى مثال الإسلاميين ، نسج القوميون العرب ثورتهم . صحيح أنهم نهلوا مبادئها من «الثورة العربية الكبرى» وكان منهم رجال عملوا فيها (= **ساطع الحصري** مثلا) ، لكن نسقهم الفكري بني بعيدا عنها ومن خلال التأمل في تجارب التوحيد القومي في أوربا ، وخاصة ألمانيا . بدأوا ثورتهم على الخلافة العثمانية ، لكنهم انتهوا بها خلال الحرب العالمية الثانية ـ وبعد أن أنفذت اتفاقات «ساسكس بيكو» مفاعيلها ـ ثورة ضد دولة جديدة أسوأ من السلطنة هي دولة التجزئة القومية : **الدولة القطرية** . لم يكن **زكي الأرسوزي** ، أو **ميشيل عفلق** ،

أو ساطع الحصري ، أو أمين الريحاني . . . ، منشغلين بمضمون الدولة أو عقيدتها السياسية ، كما كان حال حسن البنا ، أو محمد قطب ، أو كما سيصبح عليه الأمر عند قسطنطين زريق ، أو ياسين الحافظ في ما بعد ، بل كانوا منصرفين إلى جغرافيتها السياسية : حدودها الكيانية وماهية أهلها . وهم حين قارعوها ، كانوا يدركون تماما - مثل الإسلاميين - أنهم يمارسون ثورة مزدوجة : ضد الدولة القطرية ، وضد الاستعمار (=الغرب في اصطلاح الإسلاميين ، ولاحقا في اصطلاح القوميين أيضا) . ومثلهم مثل الإسلاميين ، سينقلبون على الفكرة الإصلاحية عند الكواكبي ورشيد رضا و - إلى حد ما - شكيب أرسلان ، لتبدو لهم - شيئا فشيئا - شكلا من المصالحة مع الدولة القائمة تشبه تلك التي سيسقط فيها «حزب الوفد» في مصر ، و«حزب الاستقلال» في العراق وفلسطين وسوريا والمغرب . . إلخ ، ثم ليبدو لهم الأمر في غاية المفارقة : مقاومة الاستعمار دون مقاومة الدولة القطرية !

أما الشيوعيون العرب ، وريثو الفكرة البلشفية ، فقد تلفقوا فكرة الثورة حتى قبل أن يمروا من مرحلة الوعي الإصلاحي . وهي إذا كانت قد بدت لهم لذيذة وجاذبة ، فقد كادوا ينفردون - لدى الوعي العام - بصفة الثوريين ، ربما لأنهم كانوا - بالذات - الأكثر استهلاكا لفكرة الثورة من سواهم : فالثورة - في نصوصهم - كانت المفتاح السحري لكل مصاعب العالم : ثورة الجماهير الكادحة على دولة الاقطاع والبرجوازية ، وثورة المنتجين على الاستغلال الطبقي الرأسمالي ، وثورة الفكر التحرري الاشتراكي على الفكر الرجعي البرجوازي ، وثورة القوى المنتجة على علاقات الإنتاج ، الاشتراكية على

الرأسمالية . . إلخ ؛ كل شيء قابل للتحقيق بالثورة ، فهي «قابلة التاريخ» والطريق السالكة إلى تحقق ضرورته الحتمية . حتى بعض القوميين ممن عمل في «حركة القوميين العرب» أو في فروع «حزب البعث» لم يجد ـ بعد أن ثار على القومية العربية ـ ثورة أخرى تشبع عطشه الثوروي أفضل من تلك التي تعده بها المقالة الإيديولوجية الاشتراكية .

لا يتعلق هذا التوصيف بالأحزاب السياسية والحركات الفكرية التي نشطت في البلاد العربية من موقع شعبي ـ مجتمعي ـ فحسب ، بل هو يتصل ـ أيضا ـ ببعض النظم السياسية العربية التي خرجت إلى الوجود في النصف الثاني من هذا القرن ، ووجدت في التراث النظري والسياسي لتلك الحركات بعض مصادرها . يصدق هذا على النظام الناصري ونظام حزب البعث ، كما يصدق على النظام الجزائري البومديني ، والنظام الشعبوي في ليبيا . لقد قامت جميعها عل فكرة مشتركة ، وإن على تفاوت في الوعي ، هي : الثورة على النظام الملكي الاقطاعي وعلى النظام الليبرالي . وهذه الثورة ـ إلى جانب مقاومة الاستعمار والأحلاف والدفاع عن الوحدة ـ هي المصدر الأساس الذي عليه أقامت شرعيتها بعد تدميرها الشرعية الدستورية .

* * *

الجامع بين هذه التيارات جميعها ، على تنوع وتفاوت منطلقاتها ومقالاتها النظرية ، شعبية كانت أم سلطوية ، هو بناء المشروع الاجتماعي العربي الجديد على فكرة الثورة السياسية . في هذا ترث سابقتها من حركات الإصلاح المتعاقبة منذ منتصف القرن التاسع عشر ، التي محورت مشروعها على المسألة السياسية (ما خلا حالة محمد

عبده كما سنرى) ؛ وفي هذا تعبر عن وعي جماعي عربي **بأن طريق الخلاص يمر عبر السلطة** . وهو الوعي الذي سيذهب به الإسلاميون والقوميون والشيوعيون العرب ، منذ نهاية العشرينات ، إلى تخوم العقيدة على نحو تحولوا معه إلى بلاشفة عرب بكل معاني العبارة : التنظيم السياسي الذي يستعير التقنيات البلشفية من الخلية إلى المكتب السياسي ؛ والنظام الدعوي - التعبوي الذي يسلك السبيل البلشفي في التحريض والتجييش والمنبرية ؛ والهيكل العسكري الحديدي الذي يمثل القوة الضاربة ل«الثورة» ؛ ثم الاستراتيجية السياسية القائمة على العقيدة اللينينية الشهيرة : «إن المسألة الأساسية في كل ثورة هي مسألة السلطة السياسية» . ولقد دفعها هذا الولع بفكرة الثورة السياسية إلى إعداد النفس لهذه المهمة التاريخية بتشكيل جيشها الثوري ، وتعبئة جمهورها على ممارسة العنف الثوري ، وتجريب كل الوسائل المتاحة : الثورة الشعبية ، وحرب العصابات ، ثم الانقلاب العسكري . ولم يقع أن وصل الإسلاميون أو القوميون أو الشيوعيون إلى السلطة في الوطن العربي بغير ثورة سياسية ، أو - بالأحرى - عسكرية (شعبية أو رسمية) : في الجزائر واليمن بحرب تحرير وطنية بررها وجود الاحتلال وإجماع الشعب على الاستقلال ، وفي مصر ، وسورية ، والعراق ، وليبيا ، والسودان بانقلابات عسكرية فسرها العجز عن تأمين إجماع شعبي على الثورة السياسية ! .

* * *

في وسعنا أن نقول إن فكرة الثورة السياسية مثلت حقبة ، أو - على نحو أدق - **لحظة** في الوعي العربي المعاصر : لحظة بدت فيها السياسية إمكانية مفتوحة **لاختصار طريق التغيير** (على نحو ما بدا

ـ داخلهـا ـ الانقـلاب العـسكري إمكانيـة لاخـتـصـار طريق الثـورة السياسية !) . لكن هذه اللحظة لم تنته سريعا بهزيمة الثورة وقد أصبحت سلطة ، وإنما استمر وهم الثورة السياسية متعشا ، بل زاد ، بعد هزيمة العام ١٩٦٧ ، فتناسلت مشاريع الثورات من بعضها دون انقطاع ، وإن كانت قد بدأت تعيش تراجعا في الموقعين القومي والشيوعي منذ عقد ونصف ، دون أن يتأثر الموقع الإسلامي بذلك ، حتى لا نقول إن ذلك ساعده على احتكار فكرة الثورة اليوم ، وصيرورته الناطق الرسمي الوحيد باسمها ، والعنوان الأوحد لها في الميدان .

غير أن هذه اللحظة (لحظة الثورة السياسية في الوعي) ، التي هيمنت منذ ثلاثة أرباع القرن تقريبا ، تعايشت وتجاورت ـ في مرحلتها الثانية منذ الخمسينات ـ مع لحظة من الوعي أخرى هي لحظة : **الثورة الاقتصادية** . هاهنا لم يكن للتيار الإسلامي دور يذكر (ما خلا بعض مضارباته الإيديولوجية عن «الاقتصاد الإسلامي» في السنوات العشر الأخيرة) : كان الميدان فسيحا أمام التيار القومي ، و ـ خاصة ـ التيار الاشتراكي . فبدون مقدمات ، أعني بدون أصول عربية في النظر إلى هذا الموضوع ، وبدون تراث فكري عربي سابق ، كرت سبحة الأدبيات الفكرية التي اتجهت إلى تشخيص أزمة المجتمع العربي في كونها ثمرة التخلف الاقتصادي والتبعية للأجنبي . هنا ، صارت الكلمة السحرية في دعوى الثورة الاقتصادية والتقدم عند القوميين والماركسيين ، هي : **التنمية ، والتنمية المستقلة** على نحو أخص . وكلمة السر هذه (التنمية) عنت ـ في رهان التغيير والتقدم ـ أمرين : تخطي عتبة التخلف والخصاص في ميدان الاقتصاد والانتاجية والتقانة ، ثم افتكاك نظام الإنتاج من شراك وعلاقة التبعية التي تربطه بالميتروبول الأجنبي . وإذا

كان القوميون قد اكتفوا بالنظر إلى هذه الثورة (الاقتصادية) من باب ما هي ضرورة وجود للكيان القومي العربي ، أقطارا متفرقة أو اتحادا جامعا ، ومن باب ما هي فقرة في نص المعركة مع الاستعمار ، وبقاياه وركائزه في الداخل ، فإن الماركسيين العرب أرادوا من هذه الثورة أكثر من ذلك بكثير : مرحلة انتقالية نحو النظام الاشتراكي ، فلم يكتفوا بالحديث عن التنمية ـ مجردة ـ بل مَلَؤُوها بمضامين أثخن وأكثف : فهي طريق التطور اللارأسمالي في أدبيات الشيوعية الأورثوذكسية العربية ، وهي تنمية وطنية مفتوحة على الانتقال الإشتراكي في أدبيات بعض اليسار . . .

لكن الأهم أن هذا الوعي التنموي ـ الصناعوي والتقنوي ـ العربي لم يعشش في النصوص فحسب ، بل انتقل إلى بعض سياسات «الدول الوطنية العربية» ، وتحول إلى استراتيجيا عليا حتى لا نقول إلى عقيدة . ومن المناسب ملاحظة أن النخب الوطنية التي حكمت في بعض الدول العربية ، وأخذت بهذه السياسات والتصورات ، جاءت من أصول قومية (بما فيها النخبة اليمنية الجنوبية) ؛ ولذلك وبسبب فقر الخطاب القومي إزاء المسألة الاقتصادية ـ في الخمسينات والستينات ـ أجبرت على أن تنهل تصوراتها التنموية من الخطاب الماركسي ، وخاصة من تجارب «البناء الاشتراكي» في العالم ؛ وهذا ما يقيم عليه الدليل مشروعها الاقتصادي (الناصري ، والبومديني ، والبعثي) الذي قام على نفس مداميك المشروع الاقتصادي «الاشتراكي» : التأميمات ، التصنيع ، إعادة تحديد الملكية العقارية . بل إن استعارة الخطاب والمفاهيم من الماركسية ، فرضت عليها ـ في مراحل لاحقة ـ استعارة الأطر والخبرات البشرية من الحركة الشيوعية كما فعلت الناصرية في الستينات .

على أن المهم في هذا كله ، أن ولوج الوعي العربي الحديث المعاصر لحظة جديدة من إدراك الحاجة إلى الثورة سبيلا إلى التغيير والتقدم ، وهي لحظة الوعي بوجوب تحقيق الثورة الاقتصادية ، لم يكن منعطفا حقيقيا في ذلك الوعي ، ولا كان على حساب الوعي (الأول) بوجوب انجاز الثورة السياسية ، بل تعايش معه وعاش فيه ! ذلك أن رهان التنمية ورهان الثورة الاقتصادية ظل تحقيقه متوقفا على رهان الثورة السياسية ، هذه التي كان عليها أن تبقى مفتاحا لكل شيء بما في ذلك الثورة في الاقتصاد والانتاج وإنجاز مطلب التنمية ، ومعنى ذلك أن الوعي العربي استمر يعيش ـ رغم كل المتغيرات في حساباته ـ على فكرة الثورة السياسية وعلى أولويتها .

* * *

بدءا من منتصف السبعينات و-خصوصا ـ خلال عقد الثمانينات وما تلاه ، بدا كما لو أن الوعي العربي بدأ يعيش لحظة من الإدراك جديدة وخاصة في أوساط الحركات السياسية التي نهلت من الإيديولوجيات السياسية الثلاث (الإسلام ، والقومية ، والماركسية) ، وفي أوساط مثقفيها أو من هم في عداد المرتبطين ـ من قريب أو من بعيد ـ بمشروعها الاجتماعي . بدا كما لو أن هناك عودة محتشمة إلى مبادئ وشعارات الليبرالية التي جرى قدحها والتشنيع عليها في ما مضى ! وتمظهرت هذه العودة في الاستعادة الكثيفة لشعارين مركزيين تحولا ، مع الزمن إلى عقيدتين سياسيتين جديدتين هما : **الديمقراطية وحرية الانتاج** . أما لماذا كانت الاستعادة إياها محتشمة ، فلأن الذين أعادوا وصل العلاقة بهذه المبادئ أبدوا قدرا كبيرا من الممانعة التنظيرية ، بل من المكابرة الايديولوجية ، ضد أي تصنيف لهم في خانة الليبرالية ؛ هكذا

شهدنا ماركسيين وقوميين وإسلاميين يدافعون عن فكرة التلازم بين ايديولوجياتهم وبين الديمقراطية وحق الناس في الإنتاج وفي المبادرة الاقتصادية الحرة ، وشهدنا عمليات من الجراحة الفكرية لنصوص الأقدمين والمحدثين بهدف تطويعها للإستجابة لشعارات ومطالب المرحلة ! .

يؤرخ هذا الميل الجديد في الوعي العربي إلى توطين مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والتداول السلمي على السلطة ، والتعددية وحق الاختلاف والمجتمع المدني ، وحرية الإنتاج والخوصصة والمنافسة واقتصاد السوق . . الخ ، (يؤرخ) لمنعطف في هذا الفكر دون شك ، لكنه منعطف محدود النتائج في النهاية . إنه منعطف ، من حيث هو اعتراف بإخفاق المشروع المجتمعي العربي الذي قام على أساس استسهال عملية النهضة ، واختزالها في عملية الثورة ؛ لكن محدودية هذا المنعطف ـ كما سنرى ـ ناجمة عن كونه لم يغادر فكرة الثورة بل غادر شكلا وظيفيا منها :

لو أردنا أن نقف على مواطن هذا المنعطف في الوعي العربي ـ والصريح فيها قد يكون أرجح من الضمني ـ يكفينا أن نتوقف عند النقد الشديد الذي أنتجه هذا الوعي في العشرين عاما الأخيرة لتجربة الثورة ولأسباب إخفاقها في الوطن العربي : سياسيا واقتصاديا . في هذا التراث النقدي الطري نستطيع أن نقرأ أطروحات على درجة محترمة من العمق والنزاهة : تفسير الإخفاق السياسي باستعجال عملية الثورة وعدها ممكنة بسبب انزلاق الوعي والممارسة إلى نزعة إرادوية يسراوية ، أو انقلابية ، أو انقاذية خلاصية ؛ اختصار شروط الثورة إلى عملية بناء الحزب الثوري ، وإلى فولكلور تعبوي قائم على التحريض

والتجييش والتحشيد للجماهير ، بناء تحالفات غير محسوبة مع «الأنظمة الوطنية» ؛ تقديس الجماهير والسقوط في الشعبوية ؛ الإغراق في النزعة الطبقوية وتصور البنى الاجتماعية على مثال نظري مجرد ؛ إغفال المسألة الديمقراطية واحتسابها في عداد القضايا غير ذات الأولوية ؛ رفض الخيار الديمقراطي السلمي وتقديس اختيار العنف الثوري . . الخ . ونظير هذه الأطروحات النقدية في السياسة نقرأه في الاقتصاد وفي تفسير أسباب إخفاق المشروع التنموي : تحويل التنمية إلى عملية تقنية صرف وإسقاط عواملها الثقافية والبشرية ؛ استسهال عملية استقلال البناء الإقتصادي ، والمغامرة بالخيار الصناعي دون احتساب قدراته على المنافسة وإشباع الحاجات ، تركيز الثروة ووسائل الإنتاج في يد نخب بيروقراطية تحت ذريعة الخيار «الاشتراكي» ، والمغامرة بإنتاج بورجوازية طفيلية جديدة تتعيش من عائدات إدارة «القطاع العام» . . . الخ .

غير أن هذا المنعطف ـ كما سَلَفَ وأشرنا ـ كان محكوما بمنطلقاته التي ستحول دون أن يكون منعطفا حقيقيا في الوعي العربي وفي التجربة التاريخية العربية الحديثين . وليست تلك المنطلقات التي نعني سوى فكرة الثورة ذاتها ! فالذين تفرغوا لنقد الثورة : الثورة السياسية والثورة الاقتصادية ، لم ينجزوا **قطيعة مع إشكالية الثورة** (السياسية والاقتصادية) تلك ، بل أنجزوا عملية من **الاستبدال في المناهج** والأساليب لم تغير في جوهر الإشكالية شيئا ؛ ففي مضمار السياسة ، استعيض عن الرهان على التنظيم السياسي ، والحزب الثوري ، والمليشيا المقاتلة ، والإنقلاب العسكري ، بالمجتمع المدني ؛ واستعيض عن الجماهير المنظمة في المؤسسة الثورية بالمواطنين ؛ واستعيض عن العنف الثوري بالاقتراع الديمقراطي الانتخابي . أما الهدف فقد ظل هو

نفسه : **امتلاك السلطة السياسية واجتراح معجزات التغيير والتقدم والنهضة بواسطتها** ؛ وفي هذا استوى القوميون والماركسيون وبعض الإسلاميين ممن أخذوا باستراتيجية التحول السلمي . بل إن قسما ممن كان محسوبا على اليسار - من المثقفين والسياسيين - لم يعد يتحرج في الجهر برهانه الجديد : الدولة نفسها على علاتها ! فهي القمينة - عنده - بإنجاز هذا الدور الخلاصي الذي تضاعفت الحاجة إليه مع تعاظم «الخطر الأصولي» ومخاطر الانقضاض على الحداثة ومكتسباتها بما فيها الدولة الحديثة ذاتها . ذلك - على الأقل - ما نقرأه في بعض نصوص مؤسسات وأقلام قسم من اليسار (سابقا) في تونس ، والجزائر ومصر ، وسورية ، والمغرب ولبنان . . !

وعلى النحو نفسه ، جرى استبدال الرهان على الدولة في الإقتصاد بالرأسمال الخاص ؛ وعلى حساب سياسات التأمين بسياسات الخوصصة ؛ وعلى التخطيط المركزي باقتصاد السوق ؛ وعلى السوق العربية المشتركة والإندماج الاقتصادي العربي بالسوق المتوسطية أو الأوسطية وبالشراكة مع أوربا ؛ وعلى سياسات تحقيق التوازنات الاجتماعية بسياسة التوازنات المالية وإجراء سياسة التصحيح الهيكلي . (P.A.S) ولا يقتصر أمر هذا الاستبدال البرنامجي على الحكومات التي سبق وأخذت - في ما مضى - بالنموذج «الاشتراكي» ، بل على الأحزاب والمثقفين ممن عاشوا طويلا على هذا النموذج مثل الأحزاب الشيوعية - ومثقفيها - في المغرب ، وتونس ، الجزائر ، . . .الخ ، ومثل بعض المثقفين اليساريين والقوميين في المشرق ممن أصبحوا أشداء على الاقتصاد الموجه والاقتصاد الإقليمي العربي ، رحماء على اقتصاد السوق ومشاريع الشراكة الإقليمية ! على أن الأهم في هذا كله أن جوهر التحول كامن في تغيير أنماط التنمية وأساليبها ،

أما المسألة الأساس (الرهان على الثورة التنموية لتحقيق التقدم) ، فقد بقيت محايثة للوعي العربي .

* * *

هل ـ حقا ـ يكمن سبب إخفاق المشروع العربي في العجز عن إنجاز هذه الثورة السياسية والثورة الاقتصادية كما عبرت عن ذلك مقالات الوعي العربي الحديث والمعاصر . هل كانت العلة ـ كل العلة ـ في عدم إتقان الأخذ بهذا الخيار أو ذلك ، أو بهذا الأسلوب أو ذاك ، أم كانت ـ ومازالت ـ في عدم النجاح في تشخيص أزمة هذا المشروع ، وفي عدم رسم أولوياته على نحو صحيح . و ـ بالتالي هل من فرضية أخرى للتفكير في أسباب هذا الإخفاق المتكرر منذ قرن أو يزيد؟ .

الفرضية التي نصدر عنها في هذا الموضوع هي أن النهضة العربية **أخطأت منطلقها ومسارها حين تجاهلت الحلقة الأساسية التحتية** ، وهي **الحلقة الثقافية** ، لتنغمس في رهانات السياسية وما تلاها أو تفرع عنها ؛ وعليه كان **الغائب الأكبر في منظومة الرهانات النهضوية العربية الحديثة هو الثورة الثقافية** ، هذه التي لم يحفل بأمرها إلا قليلون لم يقو صوتهم على أن يرتفع فوق صوت قرقعة الشعار السياسي وهدير معاركه الصاخب ! في حمأة ذلك الصخب السياسوي وحلوله السحرية الوهمية ، أخذت العرب غفلة ـ مستغربة ـ عن حقيقة هي في حكم البداهات : **لا مشروع اجتماعي بدون مشروع ثقافي حقيقي!** .

ربما ، أدركنا معنى أن يكون أكثر من ثلاثة أرباع المجتمع العربي في عداد الأمي ، لكننا لم نقدر ـ لماما ـ ثمن ذلك في معركة التقدم : قيل ـ ببساطة ـ إن تعليم هذا الجيش العرموم يحتاج عقودا طويلة ، وإنفاقا كبيرا ، بينما نستطيع أن نختصر هذه المهمة بالثورة السياسية التي

ستطلق برنامج التنمية ، وتقضي على الأمية ! أما الثقافة الوحيدة التي اهتمت النخب بتعميمها في المجتمع فهي سقط متاع من الثقافة السياسية فحسب : الثقافة التي تعلم الناس كيف يثورون على السلطة ، ولا بأس ـ أحيانا ـ من استثمار الخرافة في أذهانهم وتوظيفها ضد الحكام ! أما النخب التي حكمت ـ بعيدا عن فكرة الثورة ومصادرها ـ فكانت أحوج الجماعات إلى شعب من الجهلة يعيش على القوت والتناسل كالحيوان ، ويخلد إلى اليومي ، فلا يبدر منه ما يكدر صفو السلطة . والشاهد على ذلك أن الفئات المتعلمة والمثقفة ـ وهي أقلية ـ أكبر هدف لعقابها ! .

ليس شأنا هينا أن يكون المجتمع العربي مجتمعا أميا ، وأن لا تتحول فيه المدرسة ـ التي كانت حلم النهضويين ـ إلى مؤسسة عمومية يتلقى الجميع التعليم فيها . في مثل هذا المجتمع ، لن نعثر سوى على شعب جاهل مخدوع ؛ شعب خامل غير منتج ؛ صريع روح التواكل والبؤس وشقاء الإدراك ؛ شعب لا يطالب بحقوقه لأنه لا يعرف ، فتستفيد نخب من هامشيته لتكرس سلطتها وتسلطها وتدفعه إلى تقديسها ، أو ـ في أقل الأحوال ـ إلى الصمت عنها . في مجتمع كهذا لن ينتصر شيء من أحلام الأمة ، بل ستنهزم كل شعاراتها وتسقط : ستنهزم التنمية ، والديمقراطية ، والوحدة ، والاشتراكية ، وكل تلك التي تمثل أهدافا في معركة النهضة والتقدم .

ليس اختبارا نظريا جديدا أن نقول إن العرب أخطأوا منطلق التقدم ، بل هو من صميم الوعي بحقائق التطور الإجتماعي في التاريخ الحديث والمعاصر : ما من أمة بدأت نهضتها بعيدا عن بناء المشروع الثقافي إلا وأصابها الانتكاس ، وما من أمة خاضت في مشروعها

الاجتماعي من مدخل المشروع الثقافي إلا وكسبت رهانها النهضوي : تكون الثورة السياسية - في الحالة الثانية - **تحصيل حاصل** في بناء ذلك المشروع . لو أخذنا مثالا مرجعيا لذلك - هو الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩ - لتبين لنا ذلك بأبلغ وضوح : قبل أن تكون البرجوازية - وهي الطبقة الثورية الجديدة - قد استلمت السلطة في فرنسا ، كانت هذه قد بدأت ثورتها الثقافية مع الموسوعيين وفلسفة الأنوار ، وكانت قد سيطرت علاقات الإنتاج الجديدة ، التي حملت ، في حقل الاقتصاد بعد أن تعممت في المدن وسادت قيمها الاقتصادية . أما حين جاءت الثورة السياسية ، فقد وجدت بناها التحتية العميقة قد تهيأت ورسخت واشتد عودها بفعل حركة التنوير وصعود النظام الرأسمالي للإنتاج ، إلى حد تحولت فيه إلى مجرد تحصيل حاصل ، كما قلنا ، أي إلى حركة تاريخية طبيعية يطرح عليها أن تقطف ثمار الثورة الاجتماعية الشاملة التي حصلت ، وتعبر عنها سياسيا . لذلك استحقت هذه الثورة (الفرنسية) صفة الثورة . وليس جزافا أن نقول إن المثال الفرنسي مثال تاريخي مرجعي ، فهو لم يكن شاذا أو استثنائيا في قوانينه ، بل كادت تجارب أوروبا - برمتها - تشبهه في النواميس وإن اختلفت عنه في القسمات : فهذه ألمانيا المتأخرة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر - مثلا - لم تهتد إلى تحقيق ثورتها السياسية ، ووحدتها القومية استطرادا ، إلا بعد ثورتها الثقافية العظمى مع **كانط ، وهيجل ، وفيورباخ ، وماركس وغوته . .** الخ والشيء نفسه يقال عن إيطاليا واليابان وسواها .

التجربة العربية لم تأخذ هذا المسار : بدأت من فكرة الثورة السياسية دون أن تكون قد أنجزت الثورة الثقافية ، أو الاجتماعية - الاقتصادية ! وهي في هذا تشبه الثورة الروسية (البلشفية) التي بدأت من السياسة ، فاكتشفت - بعد ثلاثة أرباع القرن - أن هذه الثورة هزمت

من **الداخل** الثقافي ، والاجتماعي ، والاقتصادي ، لأنه ـ بالذات ـ ظل متكلسا ولم يشهد ثورة تفتح المشروع السياسي على إمكانيات النجاح . ففجأة ـ وعلى غير «إنذار» ، ـ انفجرت في وجه السلطة «الثورية» مسائل القومية والدين ، والديمقراطية والخبز .. الخ تماما كما انفجرت في وجه «السلطة القومية» و«السلطة الثورية» العربية قبل ربع قرن . ويحملنا هذا الشبه في القوانين ، بين التجربة العربية والروسية ، على الاستنتاج أنهما انتهتا إلى ما انتها إليه بسبب سقوط العقل السياسي للنخب التي أدارتهما في نزعة إرادوية volontariste جربت أن تستعيض عن قوانين التطور التاريخي بالإرادة . وهذه الإرادوية هي التي دفعت لينين إلى نقض قوانين الثورة في فكر ماركس والزعم بإمكانية تحقيقها في «الحلقة الأضعف» من السلسلة الرأسمالية (روسيا المتأخرة) ، ودفعت النخب العربية الثورية إلى إن تتبلشف في التفكير والممارسة ! وهي بلشفة لم تطل الشيوعيين والقوميين العرب فحسب ، بل الإسلاميين أيضا ! .

لا يعني ذلك ـ البتة ـ أن أحدا في النخب العربية (والمثقف منها على وجه الخصوص) لم ينتبه إلى مسألة الثورة الثقافية ودورها في إنجاز المشروع الاجتماعي للنهضة والتقدم ، بل إن منهم من اختص ـ أو كاد ـ بهذه الدعوة دون سواها ، أو أكثر من سواها : من منا ينكر دعوة الشيخ **محمد عبده** إلى الإصلاح الديني والفكري ، وإلى تعميم التعليم والتدريس ؛ ومن منا ينكر مشروع التجديد الثقافي الذي أرساه **طه حسين** ودافع عنه ـ تعليميا في ما بعد ـ في **«مستقبل الثقافة في مصر»** وفي وزارة المعارف؟ ثم من منا ينسى الإطلالة الإشكالية الرائدة لكل من **عبد الله العروي وياسين الحافظ** على مسألة الثورة الثقافية ، ونقدهما لإغفال المشروع العربي لهما ، كما فعل العروي في **«العرب والفكر**

التاريخي» ،أو كما فعل ياسين الحافظ في مقارنته بين التجربتين العربية والفيتنامية في الثورة والتقدم؟ لا أحد يشك في قيمة هذه الدعوة وفي وجاهتها . لكن المشكلة هي في أن هذا الخطاب ظل محاصرا وراء الغوغاء الثوروية السياسية السائدة ، فبات أشبه ما يكون بخيط النور الباهت في عتمة الظلام الحالك ، أو بقطرات المطر العابرة في قيظ البيداء !

على أن الثورة الثقافية التي يحتاجها العرب في سبيل تجديد مشروعهم النهضوي ليست من جنس الثورة الثقافية في الصين ، ولا من جنس «الثورات الثقافية» التي فهمت من دورها أن تقوم ـ فحسب ـ بترجمة الفكر العالمي وبتعميم قيمه باللغات القومية ، على نحو ما فعلت الهند أو تركيا ؛ ذلك أن الثورة الثقافية الصينية ، التي انطلقت في العالم ١٩٦٥ ، لم تكن ـ في حقيقتها ـ سوى معركة السلطة بين أجنحة الحزب الشيوعي ! أما «ثورات» بعض بلدان الجنوب «الثقافية» ، فقد كانت من قبيل الجراحة الثقافية القيصرية التي لم تلتئم معها جراحات الجسم الاجتماعي والثقافي ، فكان من شأنها أنها أنتجت ممانعات داخلية ضد القيم الخارجية المزروعة ! إن الثورة الثقافية التي نحتاج ، هي تلك التي تكون تجديدا من الداخل ، أي تنويرا موضوعيا ، وليس إرادويا ، وهو ـ في ما نقدر ـ مهمة مزدوجة : مهمة المثقفين الذين عليهم أن يعيدوا النظر في كل المنظومات الثقافية الموروثة والوافدة ، لتأسيس نظام ثقافي جديد غير مغترب عن العصر ؛ ومهمة الدولة في إنجاز مشروع التعليم العام والمجاني لكل أبناء الشعب ، وتجديد مضمونه وبرامجه ، وإنجاز الثورة العلمية والتقانية على نحو ما فعلت اليابان دون أن تعرض خصوصياتها للمسخ .

صدر للمؤلف

١ـ **الأمن القومي العربي** : الهيئة العامة المصرية للكتاب ـ القاهرة ١٩٨٨ .

٢ـ **القومية و العلمانية** : دار الكلام ـ الرباط ـ ١٩٨٩ .

٣ـ **المسألة الوطنية الفلسطينية** : البيادر للنشر و التوزيع ـ الرباط ـ ١٩٩١ .

٤ـ **أزمة الخليج** : العرب بعد نهاية الحرب الباردة : دار الكلام ـ الرباط ـ ١٩٩١ .

٥ـ **إشكالية الوحدة العربية** : دار إفريقيا الشرق ـ الدار البيضاء ـ ١٩٩١ .

٦ـ **اشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر** : دار المنتخب ـ بيروت ـ ١٩٩٢ .

٧ـ **حرب الخليج و النظام الدولي الجديد** : دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٩٢ .

٨ـ **الخطاب الإصلاحي في المغرب** : دار المنتخب ـ بيروت ـ ١٩٩٧ .

بالاشتراك :

٩ـ **الحركة الوطنية المغربية و المسألة القومية** : مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ١٩٩٢ .

١٠ـ **النزاعات الأهلية العربية** : مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ١٩٩٧ .

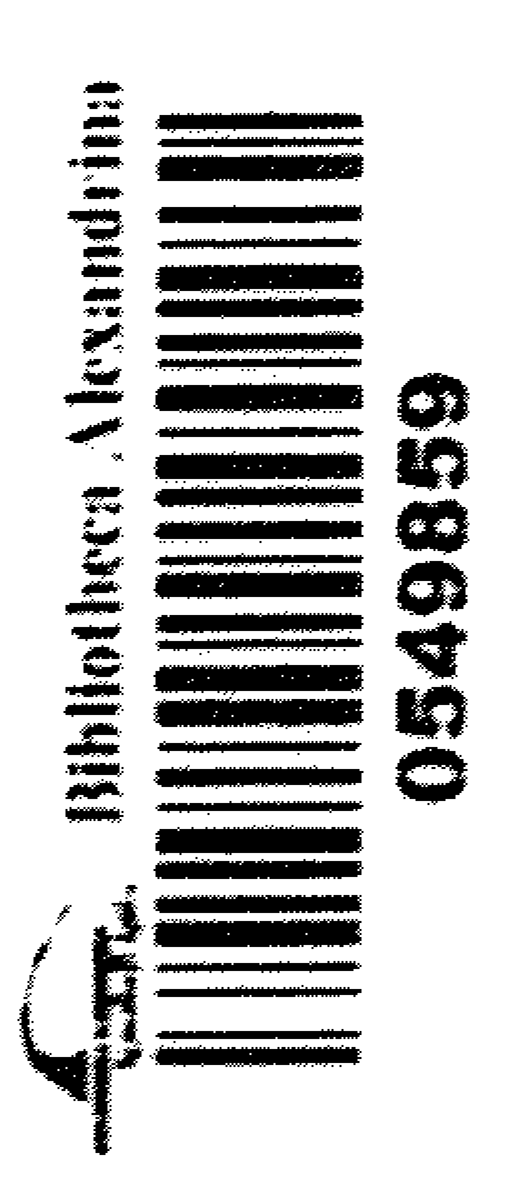
فهرس المحتويات

في البدء كانت الثقافة

نحو وعي عربي متجدد

بالمسألة الثقافية

ونحن ، في هذا الكتاب الذي نضعه بين يدي القارئ ، نستأنف هذه الدعوة ـ (الدعوة الفكرية لمحمد عبده ، وطه حسين ، وياسين الحافظ في مجال إدراك دور الثقافي في بناء المشروع الاجتماعي) ـ بتواضع شديد : الدعوة إلى إعادة الاعتبار لأهمية الثقافة في عملية النهضة ، والدعوة إلى إدراك أهمية العامل الثقافي في بناء السياسات الوطنية العليا في الحقل الدولي . ولما كانت موضوعات هذا الكتاب تتراوح بين بيان أهمية المسألة الثقافية ، وبيان استقلال الثقافي ووظائف المثقفين ، وتقديم مسح لأهم التحديات الراهنة التي تمتحن مستقبل الثقافة العربية والأمن الثقافي الراهن للمجتمع العربي ، والدعوة إلى الثورة الثقافية سبيلا إلى النهضة .




ISBN 9981-25-075-9
9 789981 250758
ردمك